Orientalism
EDWARD W. SAID
ORIENTALISM
Concepţiile occidentale despre Orient
Cu prefaţa autorului Ediţia a II-a adăugită
Traducere din limba engleză de Doina Lică şi Ana Andreescu

Redactor: Ioana Tudor Corector: Theodor Zamfir
Tehnoredactori: Angela Ardeleanu, Teodor Pricop Copertă: Alexandru Daş
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României SAID, EDWARD W.
Orientalism: concepţiile occidentale despre Orient /
Edward W. Said; trad. din lb. engleză de Doina Lică şi Ana Andreescu.
— Bucureşti: Art, 2018.
ISBN 978 – 606 – 710 – 603 – 9
I. Lică, Doina (trad.)
II. Andreescu, Ana (trad.)
008
94

Edward W. Said *Orientalism*
Copyright © Edward W. Said 1978, 1995, 2003 All rights reserved
© Editura Art, 2018, pentru prezenta ediţie
Aduc mulţumiri următoarelor instituţii pentru permisiunea de a reproduce materiale publicate anterior:
George Allen & Unwin, Ltd.: Extrase din *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings* de George Nathaniel Curzon.
George Allen & Unwin, Ltd.: Extrase din Revolution in the Middle East and Other Case Studies, proceedings of a seminar, editat de P.J. Vatikiotis.
American Jewish Committee: Extrase din „The Return of Islam de Bernard Lewis”, în *Commentary*, vol. 61, nr. 1,

ianuarie 1976. Retipărit din *Commentary* cu aprobare. Copyright © 11976 the American Jewish Committee.

Basic Books, Inc.: Extrase din *Renan's Philological Laboratory* de Edward W. Said, în *Art, Politics, and Will*: *Essays în Honor of Lionel Trilling*, editat de Quentin Anderson et al. Copyright © 11977 Basic Books, Inc.

The Bodley Head and McIntosh & Otis, Inc.: Extrase din *Flaubert în Egypt*/ trad. şi edit, de Francis Steegmuller. Retipărit cu aprobarea lui Francis Steegmuller şi The Bodley Head.

Jonathan Cape, Ltd. şi The Letters of T.E. Lawrence Trust: Extras din *The Letters ofi. E. Lawrence*, editat de David Garnett.

Jonathan Cape, Ltd., The Seven Pillars Trust şi Doubleday & Co., Inc.: Extras din *The Seven Pillars of Wisdom*: *A Triumph* de T.E. Lawrence. Copyright 1926, 1935 Doubleday & Co., Inc.

Doubleday & Co., Inc. şi A.P. Watt & Sons, Ltd.: Extras din *Verse* de Rudyard Kipling.

The Georgia Review: Extrase din „Orientalism", care a apărut iniţial în *The Georgia Review*, în primăvara anului 1977. Copyright © 11977 the University of Georgia.

Harper & Row, Publishers, Inc.: Extras dintr-o poezie de Bornier (1862), citată în de *Lesseps of Suez* de Charles Beatty.

Macmillan & Co., London and Basingstoke: Extrase din *Modern Egypt*, vol. 2, de Evelyn Baring, Lord Cromer.

Macmillan Publishing Co., Inc.: Extras din „Propaganda" de Harold Lasswell, în *The Encyclopedia of the Social Sciences*, editată de Edwin R.A. Seligman, vol. 12, 1934.

Macmillan Publishing Co., Inc. şi A.P. Watt & Sons, Ltd.: Extras din *Byzantium* de William Butler Yeats, în *The Collected Poems*. Copyright 1933 Macmillan Publishing Co., Inc., reînnoit 1961 Bertha Georgie Yeats.

The New York Times Company: Extrase din „Arabs, Islam, and the Dogmas of the West" de Edward W. Said, în

The New York Times Book Review, 31 octombrie 1976. Copyright © 11976 The New York Times Company. Retipărit cu aprobare.

Northwestern University Press: Extras din *The Arab Portrayed* de Edward W. Said, în *The Arab-Israeli Confrontation of June 1967*: *An Arab Perspective*, editat de Ibrahim Abu-Lughod. Copyright © 11970 Northwestern University Press.

Prentice-Hall, Inc.: Extras din *The Persians* de Aeschylus, trad. de Anthony J. Podleck. Copyright © 11970 Prentice-Hall, Inc.

The Royal Asiatic Society, Great Britain and Ireland: Extras din „Louis Massignon (1882 – 1962)”, în *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1962.

University of California Press: Extrase din *Modern Islam*: *The Search for Cultural Identity* de Gustave von Grunebaum. Copyright © 11962 the Regents of the University of California.

University of Chicago Press: Extrase din *Modern Trends în Islam* de H.A.R. Gibb.

Lui Janet şi Ibrahim

Prefaţă i

Cu nouă ani în urmă, în primăvara lui 1994, am scris o postfaţă pentru *Orientalism*, în care, încercând să clarific ce credeam că am spus şi nu am spus, am insistat nu doar asupra numeroaselor discuţii care s-au purtat de când a apărut cartea mea în 1978, ci şi asupra modurilor în care o lucrare despre reprezentările „Orientului” se pretează la tot mai multe denaturări şi interpretări greşite. Faptul că astăzi consider acelaşi lucru ca fiind mai mult ironic decât supărător este un semn al măsurii în care vârsta îşi spune cuvântul, odată cu diminuarea inevitabilă a speranţelor şi a zelului pedagogic care încadrează de obicei drumul spre senectute. Moartea recentă a doi dintre principalii mei mentori intelectuali, politici şi personali, Eqbal Ahmad şi Ibrahim Abu-Lughod (care este unul dintre cei cărora le e dedicată cartea) mi-a provocat întristare şi sentimentul

pierderii, ca şi resemnare, dar şi o oarecare voinţă încăpăţânată de a continua. Nu e vorba deloc de a fi optimist, ci mai degrabă de a continua să ai încredere în procesul perpetuu şi efectiv nesfârşit de emancipare şi iluminare, care, după părerea mea, încadrează şi imprimă direcţie vocaţiei intelectuale.

Totuşi, este o sursă de uimire încă pentru mine faptul că *Orientalism* continuă să fie dezbătut şi tradus în toată lumea, în treizeci şi şase de limbi. Mulţumită eforturilor dragului meu prieten şi coleg Profesorul Gaby Peterberg, aflat acum la UCLA, anterior la Universitatea Ben Gurion din Israel, există o variantă în ebraică a cărţii, care a stimulat discuţii şi dezbateri considerabile printre cititorii şi studenţii israelieni. În plus, a apărut o traducere în vietnameză sub auspicii australiene; sper că nu e lipsit de modestie să spun că un spaţiu intelectual indochinez pare să se fi deschis pentru subiectele de analiză din această carte. În orice caz, îmi face o mare plăcere să observ, ca autor care nu a visat niciodată la o asemenea soartă fericită pentru lucrarea sa, că interesul faţă de ceea ce am încercat să fac în cartea mea nu s-a stins complet, mai ales în numeroasele regiuni diferite ale „Orientului” însuşi.

În parte, desigur, aceasta se datorează faptului că Orientul Mijlociu, arabii şi islamul au continuat să alimenteze schimbări enorme, lupte, controverse şi, în timp ce scriu aceste rânduri, război. Aşa cum am spus cu mulţi ani în urmă, *Orientalism* este rezultatul unor circumstanţe care sunt fundamental, ba chiar radical, problematice. În cartea mea de memorii *Out of Place* (1999), am descris lumile stranii şi contradictorii în care am crescut, oferindu-mi mie însumi şi cititorilor mei o prezentare detaliată a cadrului care cred eu că m-a format în Palestina, Egipt şi Liban. Dar a fost doar o poveste foarte personală, care s-a oprit înainte de toţi acei ani ai propriei mele angajări politice, care a început după războiul arabo-israelian din 1967, un război în urma căruia situaţia se menţine aceeaşi (teritoriile palestiniene şi

înălţimile Golan se află încă sub ocupaţia militară a Israelului), iar termenii luptei şi ideile aflate în joc, cruciale pentru generaţia mea de arabi şi americani, par să persiste. Totuşi doresc să afirm din nou că această carte şi, de altfel, munca mea intelectuală în general au fost cu adevărat posibile datorită vieţii mele de cadru universitar. În ciuda neajunsurilor şi a problemelor sale adesea remarcate, universitatea americană – şi a mea, Columbia, în particular – este încă unul dintre puţinele locuri rămase în Statele Unite unde meditaţia şi studiul se pot desfăşura într-o manieră aproape utopică. Nu am predat niciodată *nimic* despre Orientul Mijlociu, fiind, prin educaţie şi practică, profesor de ştiinţe umaniste, în principal europene şi americane, specialist în literatură comparată modernă. Universitatea şi munca mea pedagogică cu două generaţii de studenţi de primă clasă şi colegi excelenţi au făcut posibil genul de studiu bazat în mod deliberat pe gândire şi analiză, pe care îl conţine această carte, care, în ciuda referinţelor concrete şi cu impact imediat, este totuşi o carte despre cultură, idei, istorie şi putere, mai degrabă decât despre politica Orientului Mijlociu *tout court*. Aceasta a fost ideea mea de la bun început şi acest lucru îmi este foarte evident şi mult mai clar astăzi.

Totuşi, *Orientalism* este în mare măsură o carte legată de dinamica tumultuoasă a istoriei contemporane. Subliniez ca atare acolo că nici termenul Orient, nici conceptul de Occident nu au nicio stabilitate ontologică; fiecare este creat prin efort omenesc, parte afirmare, parte identificare a Celuilalt. Că aceste ficţiuni supreme se pretează uşor la manipulare şi că organizarea emoţiilor colective puternice nu a fost niciodată mai evidentă decât în vremurile noastre, când mobilizarea fricii, a urii, a dezgustului şi a mândriei de sine şi a aroganţei renăscute – o bună parte având de-a face cu islamul şi arabii, pe de o parte, şi cu „noi” occidentalii, pe de alta – sunt chestiuni de mare anvergură. Prima pagină din *Orientalism* începe cu o descriere din 1975 a Războiului Civil Libanez, care s-a

încheiat în 1990, dar violenţa şi vărsarea de sânge omenesc continuă până în clipa aceasta. Am avut eşecul procesului de pace de la Oslo, izbucnirea celei de-a doua intifade şi suferinţa cumplită a palestinienilor din Cisiordania şi Gaza invadate din nou, cu F-16 şi elicopterele Apache israeliene folosite în mod curent împotriva civililor fără apărare ca parte a pedepsirii lor colective. A apărut fenomenul atacului sinucigaş cu bombă, cu toate distrugerile sale hidoase, niciuna mai oribilă şi mai apocaliptică desigur decât evenimentele din 11 septembrie şi urmările lor, cu războaiele împotriva Afghanistanului şi Irakului. În timp ce scriu aceste rânduri, începe invazia şi ocuparea imperială, ilegală şi nesancţionată, a Irakului de către Marea Britanie şi Statele Unite, cu o perspectivă de devastare fizică, de tulburare politică şi deşi mai multe invazii, ceea ce este cu adevărat îngrozitor de imaginat. Toate acestea fac parte din ceea ce se presupune a fi o ciocnire a civilizaţiilor, nesfârşită, implacabilă, iremediabilă. Totuşi, eu cred că nu.

Aş vrea să pot spune, pe de altă parte, că înţelegerea generală a Orientului Mijlociu, a arabilor şi a islamului în Statele Unite a făcut oarecum progrese, dar, din nefericire, în realitate nu e aşa. Din tot felul de motive, situaţia din Europa pare să fie considerabil mai bună. În Statele Unite, asprirea atitudinilor, dominaţia tot mai intensă a generalizării umilitoare şi a clişeului triumfalist, supremaţia forţei brute, aliate cu dispreţul simplist faţă de cei care nu se conformează uzanţelor şi faţă de „ceilalţi” şi-au găsit un corelativ pe măsură în prădarea, jefuirea şi distrugerea bibliotecilor şi muzeelor din Irak. Ceea ce liderii noştri şi lacheii lor intelectuali par incapabili să înţeleagă este că istoria nu poate fi ştearsă ca o tablă astfel încât „noi” să ne putem înscrie acolo propriul viitor şi să ne impunem propriile forme de viaţă pentru ca acei oameni inferiori să le urmeze. Este ceva obişnuit să auzi înalţi oficiali de la Washington şi din alte părţi vorbind despre schimbarea hărţii Orientului Mijlociu, de parcă

societăţile străvechi şi nenumăratele popoare pot fi agitate precum alunele într-un borcan. Dar asta s-a întâmplat adesea cu „Orientul”, un concept cvasi-mitic care, de la invazia lui Napoleon în Egipt la sfârşitul secolului al XVIII-lea, a fost creat şi recreat de nenumărate ori de puterea care acţiona printr-o formă expeditivă de cunoaştere pentru a afirma că aceasta este natura Orientului şi că trebuie să ne descurcăm cu ea ca atare, în acelaşi timp, nenumăratele sedimente ale istoriei, care cuprind o multitudine de istorii şi o varietate ameţitoare de popoare, limbi, experienţe şi culturi, toate acestea sunt date deoparte sau ignorate, expulzate pe dunele de nisip împreună cu comorile fărâmiţate în fragmente fără noimă, care au fost scoase din bibliotecile şi muzeele din Bagdad. Argumentul meu este că istoria e făcută de oameni, la fel cum poate fi şi distrusă sau rescrisă, întotdeauna cu variate suprimări şi omisiuni, întotdeauna cu forme impuse şi desfigurări tolerate, astfel încât Estul „nostru”, Orientul „nostru” să devină „al nostru” pentru a-l stăpâni şi a-l conduce.

Ar trebui să spun din nou că nu am niciun Orient „real” pentru care să pledez. Am totuşi un mare respect pentru puterea şi talentul popoarelor din acea regiune de a lupta în continuare pentru viziunea lor cu privire la ce sunt şi ce vor să fie. A avut loc un atac atât de masiv şi de calculat agresiv asupra societăţilor contemporane ale arabilor şi musulmanilor pentru înapoierea lor, pentru lipsa democraţiei şi abrogarea drepturilor femeilor, încât uităm pur şi simplu că noţiuni precum modernitate, educaţie şi democraţie nu sunt nicidecum concepte simple şi unanim acceptate, pe care le găsim sau nu le găsim, ca ouăle de Paşte în sufragerie. Nepăsarea uimitoare a unor jurnalişti imaturi care vorbesc în numele politicii externe şi care nu au nicio noţiune reală (sau cunoştinţe cât de cât) despre limbajul folosit de fapt de oamenii reali, a creat un peisaj arid potrivit pentru ca puterea americană să-şi construiască acolo un model *erzaţ* de „democraţie” a pieţei

libere, fără nicio urmă de îndoială că asemenea proiecte nu există în afara Academiei din Lagado a lui Swift.

Ce mai susţin eu e faptul că există o diferenţă între cunoaşterea altor popoare şi a altor timpuri, care este rezultatul înţelegerii, compasiunii, studiului şi analizei pertinente dezinteresate, şi, pe de altă parte, cunoaşterea – dacă o putem numi aşa – care ţine de o campanie generală de autoafirmare, ostilitate şi război direct. Există, la urma urmei, o profundă diferenţă între dorinţa de a înţelege cu scopul coexistenţei şi al lărgirii altruiste a orizonturilor, şi dorinţa de a domina cu scopul controlului şi al exercitării autorităţii externe. Este cu siguranţă una dintre catastrofele intelectuale ale istoriei faptul că un război imperialist gândit de un mic grup de oficiali americani nealeşi (au fost numiţi „chickenhawks”[1], deoarece niciunul dintre ei nu s-a aflat vreodată în serviciul militar) a fost purtat împotriva unei dictaturi devastate din Lumea a Treia pe baze exclusiv ideologice, care aveau legătură cu dominaţia mondială, controlul securităţii şi resursele limitate, dar mascat în adevăratele intenţii, accelerat şi motivat de orientalişti care şi-au trădat vocaţia academică. Influenţele majore asupra Pentagonului lui George W. Bush şi Consiliului Naţional de Securitate au fost exercitate de persoane precum Bernard Lewis şi Fouad Ajami, experţi în lumea arabă şi islamică, care i-au ajutat pe susţinătorii americani ai războiului să se gândească la asemenea fenomene absurde precum declinul minţii arabe şi al Islamului secular, pe care doar puterea americană îl putea stopa. Astăzi, librăriile din Statele Unite sunt ticsite de maculatură cu titluri sforăitoare despre Islam şi teroare, Islamul dezvăluit, ameninţarea arabă şi pericolul musulman, scrise toate de polemişti politici care pretind că şi-au dobândit cunoştinţele, ei ca şi alţii, de la experţi care, chipurile, ar fi pătruns în inima acestor popoare orientale ciudate ce au

1 Cuvânt compus din „chicken" cu sensul de „laş" şi „hawk" cu sensul de „susţinător al războiului" (n. trad.).

fost un spin atât de groaznic înfipt în carnea „noastră”. Au acompaniat o asemenea competenţă belicoasă omniprezentele CNN-uri şi Fox-uri din această lume, plus nenumăraţi moderatori de la posturi de radio evanghelice şi de dreapta, plus tabloide fără număr şi chiar jurnalişti semidocţi, care reciclau cu toţii aceleaşi ficţiuni neverificabile şi vaste generalizări, pentru a întărâta „America” împotriva răului străin.

Chiar şi cu toate viciile sale teribile şi cu dictatorul său înfricoşător (creat în parte de politica americană cu două decenii în urmă), dacă Irakul ar fi fost cel mai mare exportator de banane sau portocale din lume, cu siguranţă nu ar fi fost niciun război, nicio isterie privind armele de distrugere în masă, dispărute în mod misterios, niciun transport al unei armate imense, forţe navale şi aeriene, la 12.000 de kilometri depărtare pentru a distruge o ţară abia cunoscută chiar şi americanului educat, totul în numele „libertăţii”. Fără o idee bine organizată că aceşti oameni de acolo nu sunt ca „noi” şi nu apreciază valorile „noastre” – însăşi esenţa dogmei orientaliste tradiţionale, aşa cum îi descriu eu creaţia şi circulaţia în această carte – nu ar fi existat niciun război.

Astfel, din acelaşi directorat de experţi plătiţi, angajaţi de cuceritorii olandezi ai Malaeziei şi Indoneziei, de armatele britanice din India, Mesopotamia, Egipt, Africa de Vest, de armatele franceze din Indochina şi Africa de Nord, au provenit şi consilierii americani ai Pentagonului şi Casei Albe, folosind aceleaşi clişee, aceleaşi stereotipuri umilitoare, aceleaşi justificări ale forţei şi violenţei (la urma urmei, scandează corul, forţa este singura limbă pe care o cunosc) în acest caz ca şi în cele precedente. Acestor oameni li s-a alăturat acum în Irak o întreagă armată de contractori privaţi şi întreprinzători entuziaşti, cărora le va fi încredinţat totul, de la scrierea manualelor şi a constituţiei până la remodelarea şi privatizarea vieţii politice irakiene şi a industriei sale petroliere. Fiecare imperiu, în discursul său

oficial, spune că nu este ca toate celelalte, că circumstanţele sale sunt speciale, că are o misiune de a educa, a civiliza, a instaura ordinea şi democraţia şi că foloseşte forţa doar în ultimă instanţă. Şi, chiar mai trist, există întotdeauna un cor de intelectuali obedienţi care spun cuvinte liniştitoare despre imperiile generoase sau altruiste, de parcă nu ar trebui să ai încredere în ceea ce vezi cu propriii ochi privind distrugerea şi suferinţa şi moartea aduse de cea mai recentă *mission civilizatrice*.

O contribuţie specific americană la discursul imperiului este limbajul specializat al competenţei politice. Nu ai nevoie de limba arabă sau persană sau chiar franceză pentru a da lecţii despre modul în care efectul dominoului democraţiei este tocmai ceea ce îi trebuie lumii arabe. Experţi politici combativi şi lamentabil de ignoranţi, a căror experienţă mondială se limitează la Beltway[2], scot pe bandă rulantă cărţi despre „terorism" şi liberalism sau despre fundamentalismul islamic şi politica externă americană sau despre sfârşitul istoriei, toate concurând pentru captarea atenţiei şi influenţei, dar fără preocupare pentru onestitate sau gândire sau cunoaştere reală. Ce contează este doar cât de eficient şi de ingenios sună şi cine ar putea marşa, cum se spune. Cel mai grav aspect al acestei chestiuni esenţializatoare este că suferinţa umană, în toată substanţialitatea şi durerea ei, a dispărut. Memoria şi, odată cu ea, trecutul istoric sunt şterse ca în expresia americană comună, dispreţuitoare „you're history"[3].

La douăzeci şi cinci de ani după publicare, *Orientalism* ridică din nou problema dacă imperialismul modern s-a sfârşit vreodată sau dacă a continuat în Orient de la intrarea lui Napoleon în Egipt acum două secole. Arabilor şi musulmanilor li s-a spus că victimologia şi faptul de a stărui asupra ravagiilor imperiului sunt doar

2 Lumea politică şi socială a capitalei Statelor Unite, Washington, D.C., considerată insulară şi exclusivistă (n. trad.).

3 Eşti de domeniul trecutului, eşti terminat (n. trad.).

modalităţi de a evita responsabilitatea în prezent. Aţi eşuat, aţi dat greş, spune orientalistul modern. Aceasta este desigur şi contribuţia lui V.S. Naipaul la literatură, că victimele imperiului bocesc în continuare, în vreme ce ţara lor se duce de râpă. Dar ce calcul superficial al intruziunii imperiale, adică ce sumar reduce gradul imens în care imperiul a deformat vieţile popoarelor „inferioare" şi ale „raselor supuse", generaţie după generaţie, cât de puţin doreşte să înfrunte lunga succesiune de ani în care imperiul continuă să-şi croiască drum în vieţile, să zicem, ale palestinienilor sau congolezilor sau irakienilor. Admitem pe bună dreptate că Holocaustul a modificat pentru totdeauna conştiinţa vremurilor noastre: de ce nu acceptăm aceeaşi mutaţie epistemologică în ceea ce a făcut imperialismul şi în ceea ce orientalismul continuă să facă? Să ne gândim la linia care începe cu Napoleon, continuă cu apariţia studiilor orientale şi cu preluarea Nordului Africii şi a altora similare în Vietnam, Egipt, Palestina şi, în tot secolul XX, cu lupta pentru petrol şi control strategic în

Golf, în Irak, Siria, Palestina şi Afghanistan. Apoi să ne gândim contrapunctic la apariţia naţionalismului anticolonial, în scurta perioadă de independenţă liberală, epoca loviturilor de stat militare, a insurgenţei, războiului civil, fanatismului religios, luptei iraţionale şi brutalităţii intransigente împotriva ultimelor grupuri de „băştinaşi". Fiecare dintre aceste faze şi epoci produce propria cunoaştere deformată asupra celeilalte, propriile imagini reductive, propriile polemici.

Ideea mea în *Orientalism* este de a folosi critica umanistă pentru a deschide câmpurile de luptă, a introduce o succesiune mai lungă de gândire şi analiză pentru a înlocui scurtele izbucniri de furie polemică ce ne împiedică să gândim şi care ne închid astfel în etichetări şi dezbateri antagoniste, al căror scop este o identitate colectivă războinică mai degrabă decât înţelegerea şi comunicarea intelectuală. Am numit ceea ce încerc să fac

„umanism”, un cuvânt pe care continui să-l folosesc cu încăpăţânare în ciuda respingerii dispreţuitoare a acestui termen de către criticii postmoderni rafinaţi. Prin umanism înţeleg, în primul rând, încercarea de a desfiinţa cătuşele de minte făurite ale lui Blake, pentru a ne putea folosi mintea istoric şi raţional în scopul înţelegerii reflexive şi al veritabilei descoperiri. În plus, umanismul este susţinut de un sentiment al comuniunii cu alţi interpreţi şi alte societăţi şi perioade: strict vorbind, nu există deci un umanist izolat.

Aceasta înseamnă că fiecare domeniu este legat de fiecare alt domeniu şi că nimic din ceea ce persistă în lumea noastră nu a fost vreodată izolat şi neîntinat de influenţe exterioare. Partea descurajantă este că, cu cât studiul critic al culturii ne arată că aşa stau lucrurile, cu atât mai puţină influenţă pare să aibă o asemenea concepţie şi cu atât mai mult par să învingă polarităţi teritorial reductive precum „Islam *v*. Occident”.

Pentru aceia dintre noi care, prin forţa împrejurărilor, trăiesc cu adevărat o viaţă multiculturală, aşa cum o implică Islamul şi Occidentul, am simţit multă vreme că o responsabilitate intelectuală şi morală specială este legată de ceea ce facem noi ca intelectuali şi cărturari. Desigur cred că ne revine obligaţia de a complica şi/ sau a demonta formulele reductive şi genul abstract, dar convingător de gândire care îndepărtează mintea de istoria şi experienţa umană concretă şi o duce pe tărâmurile ficţiunii ideologice, confruntării metafizice şi emoţiilor colective. Aceasta nu înseamnă

că nu putem discuta probleme privind nedreptatea şi suferinţa, ci că trebuie să procedăm întotdeauna astfel într-un context care e bine situat în istorie, cultură şi realitatea socio-economică. Rolul nostru constă în lărgirea câmpului de discuţie, nu în a fixa limite în deplin acord cu autoritatea prevalentă. Mi-am petrecut o mare parte din viaţă în ultimii treizeci şi cinci de ani susţinând drepturile

poporului palestinian la autodeterminare naţională, dar am încercat întotdeauna să fac acest lucru acordând atenţie maximă realităţii poporului evreu şi suferinţelor sale datorate persecuţiei şi genocidului. Lucrul cel mai important este că lupta pentru egalitate în Palestina/Israel trebuie îndreptată înspre un scop uman, mai exact coexistenţa şi nu suprimarea şi negarea în continuare. Deloc accidental, indic faptul că orientalismul şi antisemitismul modern au rădăcini comune. De aceea, pare a fi o necesitate vitală ca intelectualii independenţi să ofere întotdeauna modele alternative la cele reductiv simplificatoare şi restrictive, bazate pe ostilitate reciprocă şi care au predominat în Orientul Mijlociu şi în alte părţi atât de multă vreme.

Daţi-mi voie acum să vorbesc despre un model alternativ diferit care a fost extrem de important pentru mine în munca mea. Ca umanist al cărui domeniu este literatura, sunt suficient de bătrân ca să fi fost educat acum patruzeci de ani în domeniul literaturii comparate, ale cărei idei călăuzitoare merg până în Germania sfârşitului de secol XVIII şi începutului de secol XIX. Înainte de asta, trebuie să menţionez contribuţia extrem de creativă a lui Giambattista Vico, filosoful şi filologul napolitan ale cărui idei anticipează şi influenţează ulterior linia de gânditori germani pe care îi voi cita. Ei aparţin epocii lui Herder şi Wolf, urmaţi mai târziu de Goethe, Humboldt, Dilthey, Nietzsche, Gadamer şi, în final, marii romanişti ai secolului XX, Erich Auerbech, Leo Spitzer şi Ernst Robert Curtius. Tinerilor din generaţia actuală, ideea însăşi de filologie le sugerează ceva imposibil de vechi şi prăfuit, dar filologia este de fapt cea mai creativă dintre artele interpretative şi cea fundamentală. Pentru mine, este exemplificată admirabil prin interesul lui Goethe faţă de Islam în general şi faţă de Hafiz în particular, o pasiune devoratoare care l-a determinat să creeze *West-ostlicher Divan* şi a modificat ideile ulterioare ale lui Goethe despre *Weltliteratur*, studiul tuturor literaturilor lumii ca un întreg

simfonic ce putea fi înţeles teoretic ca păstrând individualitatea fiecărei lucrări fără a pierde din vedere întregul.

Este o considerabilă ironie în conştientizarea faptului că, în timp ce lumea globalizată de azi se unifică într-unele dintre modurile lamentabile de care vorbeam aici, s-ar putea să ne apropiem de genul de standardizare şi omogenitate pe care ideile lui Goethe erau special exprimate ca să-l prevină. Într-un eseu publicat în 1951, intitulat *Philologie der Weltliteratur*, Erich Auerbach a spus exact acest lucru la începutul perioadei postbelice, care a constituit şi debutul Războiului Rece. Marea sa carte *Mimesis*, publicată la Berna în 1946, dar scrisă pe când Auerbach era exilat de război şi preda limbile romanice la Istanbul, era menită să confirme diversitatea şi concreteţea realităţii reprezentate în literatura occidentală de la Homer la Virginia Woolf; dar citind eseul din 1951, simţi că, pentru Auerbach, marea carte pe care a scris-o este o elegie pentru o perioadă când oamenii puteau interpreta textele filologic, concret, sensibil şi intuitiv, folosind erudiţia şi o excelentă cunoaştere a mai multor limbi spre a promova genul de înţelegere pe care Goethe l-a susţinut pentru înţelegerea literaturii islamice de către el însuşi.

Buna cunoaştere a limbilor şi a istoriei era necesară, dar niciodată suficientă, nu mai mult decât ar constitui adunarea mecanică a faptelor o metodă adecvată de a înţelege pe ce se concentra un autor ca Dante, de exemplu. Principala cerinţă pentru genul de înţelegere filologică despre care vorbeau şi pe care încercau să-l practice Auerbach şi predecesorii săi erau de a intra simpatetic şi subiectiv în viaţa unui text scris, văzut din perspectiva timpului şi a autorului său (*eingefühling*). În loc de alienare şi ostilitate faţă de un alt timp şi de o cultură diferită, filologia, aşa cum se aplică ea la *Weltliteratur*, presupunea un profund spirit umanist desfăşurat cu generozitate şi, dacă pot folosi cuvântul, cu ospitalitate.

Astfel, mintea interpretului face, în mod activ, loc în ea pentru un Altul străin. Şi această găsire creativă a unui loc pentru opere care sunt altfel străine şi depărtate este cea mai importantă faţetă a misiunii filologice a unui interpret.

Toate acestea erau în mod evident subminate şi distruse în Germania de către naţional-socialism. După război, observă Auerbach cu mâhnire, standardizarea ideilor şi tot mai stricta specializare a cunoştinţelor a limitat treptat oportunităţile pentru acel tip investigativ şi mereu iscoditor de lucrare filologică pe care l-a reprezentat el şi, din păcate, este un lucru şi mai deprimant că, de la moartea lui Auerbach din 1957, atât ideea, cât şi practica cercetării umaniste şi-au redus amploarea şi importanţa. Cultura cărţii bazată pe cercetarea arhivelor, ca şi pe principiile generale ale gândirii, care au susţinut odată umanismul ca pe o disciplină istorică, aproape a dispărut. În loc să citească în sensul real al cuvântului, studenţii noştri de azi sunt adesea distraşi de cunoştinţele fragmentate disponibile pe Internet şi în mass-media.

Şi mai rău, educaţia este ameninţată de ortodoxia naţionalistă şi de cea religioasă, diseminate adesea de mass-media, care se concentrează anistoric şi senzaţional pe războaie electronice de la depărtare, ce dau privitorilor sentimentul preciziei chirurgicale, dar care de fapt ascund teribila suferinţă şi distrugere provocate de războiul modern „curat”. În demonizarea unui duşman necunoscut, pentru care eticheta „terorist” serveşte scopul general de a-i stârni pe oameni şi de a le alimenta furia, imaginile din media solicită prea multă atenţie şi pot fi exploatate în perioade de criză şi nesiguranţă de genul post-9/11. Vorbind atât ca american, cât şi ca arab, trebuie să-i cer cititorului meu să nu subestimeze genul de imagine simplificată a lumii pe care o mână de elite civile de la Pentagon au creat-o pentru politica Statelor Unite în întreaga lume arabă şi islamică, o imagine în care teroarea, războiul preventiv şi schimbarea unilaterală de

regim – susţinute de cel mai umflat buget militar din istorie – sunt principalele idei dezbătute la nesfârşit şi până la secătuire de o mass-media care îşi atribuie rolul de a produce aşa-numiţi „experţi” care să valideze linia generală a guvernului.

Reflecţia, dezbaterea, argumentul raţional, principiul moral, bazate pe o idee seculară că fiinţele omeneşti trebuie să-şi creeze propria istorie, au fost înlocuite de ideile abstracte care celebrează excepţionalitatea americană sau occidentală, denigrează relevanţa contextului şi privesc alte culturi cu dispreţ batjocoritor. Poate veţi spune că fac prea multe treceri abrupte între interpretarea umanistă, pe de o parte, şi politica externă, pe de alta, şi că o societate tehnologică modernă, care, alături de o putere fără precedent, deţine Internetul şi avioanele de luptă F-16, trebuie în final să fie comandată de formidabili experţi în politică tehnică, precum Donald Rumsfeld şi Richard Perle. Dar ce s-a pierdut cu adevărat este un sentiment al consistenţei şi interdependenţei vieţii umane, care nu poate fi nici redus la o formulă, nici dat deoparte ca irelevant. Chiar limbajul războiului este dezumanizant la extrem: „Vom merge acolo, îl vom lichida pe Saddam, îi vom distruge armata cu atacuri chirurgicale precise şi toată lumea va crede că e grozav”, a spus o membră a Congresului la televiziunea naţională. Mi se pare pe deplin simptomatic pentru momentul nesigur pe care îl trăim faptul că, atunci când vicepreşedintele Cheney şi-a ţinut discursul ferm de pe 26 august 2002 despre imperativul atacării Irakului, el a citat ca unic „expert” în problema Orientului Mijlociu, în vederea susţinerii intervenţiei militare împotriva Irakului, un universitar arab care, în calitate de consultant plătit pentru mass-media, seară de seară, îşi tot repeta ura faţă de propriul popor şi renunţarea la trecutul propriu. O asemenea *trahison des clercs* este un semn al modului în care umanismul veritabil poate degenera în şovinism şi fals patriotism.

Aceasta este o latură a dezbaterii globale. În ţările arabe şi musulmane, situaţia nu e aproape deloc mai bună. Aşa cum susţine Roula Khalaf într-un excelent eseu din *Financial Times* (4 septembrie 2002), regiunea a alunecat într-un antiamericanism facil, care arată prea puţină înţelegere faţă de ceea ce Statele Unite reprezintă cu adevărat ca societate. Deoarece guvernele sunt relativ lipsite de puterea de a influenţa politica americană faţă de ele, îşi canalizează energiile spre subjugarea şi menţinerea sub control a propriilor populaţii, ceea ce duce la resentiment, furie şi imprecaţii disperate, care nu fac nimic ca să deschidă societăţile în care ideile seculare despre istoria şi dezvoltarea umană au fost depăşite de eşecuri şi frustrări, ca şi de un islamism construit din învăţarea mecanică, anihilarea celor percepute ca forme diferite, concurente de cunoaştere seculară şi o incapacitate de a analiza şi a face schimb de idei în lumea în general discordantă a discursului modern. Dispariţia treptată a extraordinarei tradiţii a *ijtihadului* islamic a fost unul dintre dezastrele culturale majore ale timpurilor noastre, cu rezultatul că gândirea critică şi lupta individuală cu problemele lumii moderne au ieşit pur şi simplu din vedere. Ortodoxia şi dogma guvernează în schimb.

Nu înseamnă că lumea culturală a regresat pur şi simplu, pe de o parte, spre un neoorientalism războinic şi, pe de altă parte, spre un rejecţionism absolut. Recentul Summit Internaţional al Naţiunilor Unite de la Johannesburg, în ciuda tuturor limitelor sale, a dezvăluit de fapt o arie imensă de preocupare globală comună a cărei structură detaliată pe chestiuni care au de-a face cu mediul, foametea, prăpastia dintre ţările avansate şi cele în curs de dezvoltare, sănătatea şi drepturile omului, sugerează apariţia bine-venită a unei noi clientele colective, care conferă noţiunii adesea facile de „o singură lume” o nouă importanţă. Însă, în toate acestea, trebuie să admitem că nimeni nu poate cunoaşte unitatea

extraordinar de complexă a lumii noastre globalizate, în ciuda realităţii că, aşa cum am spus la început, lumea are o interdependenţă reală a părţilor, care nu lasă nicio posibilitate autentică de izolare.

Doresc să închei acum prin a insista că teribilele conflicte reductive care adună oamenii sub nume fals unificatoare precum „America”, „Occidentul” sau „Islamul” şi inventează identităţi colective pentru un număr mare de indivizi care sunt de fapt atât de diverşi, nu pot rămâne la fel de puternice cum sunt în prezent şi trebuie negate, iar eficienţa lor criminală trebuie redusă mult ca influenţă şi putere mobilizatoare. Avem încă la dispoziţie abilităţile interpretative raţionale care sunt moştenirea educaţiei umaniste, nu ca o pietate sentimentală care ne îndeamnă să revenim la valorile tradiţionale sau la clasici, ci ca practică activă a discursului raţional, secular, concret. Lumea seculară este lumea istoriei create de fiinţele omeneşti. Acţiunea umană este supusă cercetării şi analizei, cu misiunea de a înţelege să intuiască, să critice, să influenţeze şi să judece. Mai ales, gândirea critică nu se supune puterii statului sau ordinelor de a intra în rândurile celor care demonstrează împotriva unui duşman recunoscut sau a altuia. În loc de ciocnirea fabricată a civilizaţiilor, trebuie să ne concentrăm pe lenta colaborare a culturilor care se suprapun, împrumută una de la alta şi convieţuiesc în moduri mult mai interesante decât poate permite orice fel prescurtat sau inautentic de înţelegere. Dar pentru acest gen de percepţie mai amplă avem nevoie de timp şi de cercetare perseverentă şi sceptică, bazată pe încrederea în comunităţile de interpretare, care sunt greu de susţinut într-o lume care cere acţiune şi reacţiune instantanee.

Umanismul se concentrează pe acţiunea individualităţii umane şi a intuiţiei subiective, mai degrabă decât pe ideile primite de-a gata şi pe autoritatea aprobată. Textele trebuie citite ca texte care au fost create şi continuă să trăiască pe tărâmul istoric, în ceea ce eu am

numit diverse moduri concrete. Dar aceasta nu exclude nicidecum puterea, întrucât, dimpotrivă, ceea ce am încercat să arăt în cartea mea au fost insinuările, imbricările puterii chiar în cele mai esoterice dintre studii.

În cele din urmă şi cel mai important, umanismul este singura formă de rezistenţă şi, aş merge atât de departe încât să spun, cea finală, pe care o avem în faţa practicilor inumane şi a nedreptăţilor care desfigurează istoria omenirii. Suntem astăzi ajutaţi de domeniul democratic extrem de încurajator al spaţiului cibernetic, deschis tuturor utilizatorilor în moduri neimaginate de generaţiile anterioare fie de tirani, fie de ortodocşi. Protestele din întreaga lume înainte de începerea războiului din Irak nu ar fi fost posibile dacă nu ar fi existat comunităţile alternative pe tot globul, informate prin surse alternative de ştiri şi profund conştiente de problemele de mediu, de drepturile omului şi de impulsurile liberale care ne leagă unii de alţii pe această planetă minusculă. Dorinţa umană şi umanistă de educaţie şi emancipare nu este uşor de tergiversat, în ciuda incredibilei forţe a opoziţiei din partea celor de genul Rumsfeld, Bin Laden, Sharon şi Bush din această lume. Mi-ar plăcea să cred că *Orientalism* ocupă un loc pe drumul lung şi adesea întrerupt către libertatea umană.

E.W.S.

New York mai 2003

Mulţumiri

J

Citesc despre orientalism de un număr de ani, dar cea mai mare parte a acestei cărţi a fost scrisă între 1975 şi 1976, perioadă pe care am petrecut-o ca bursier la Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, California. În acest unic şi generos institut am avut norocul de a fi beneficiat nu numai de prezenţa agreabilă a mai multor colegi, ci şi de ajutorul lui Joan Warmbrunn, Chris Hoth, Jane Kielsmeier, Preston Cutler şi al directorului centrului, Gardner Lindzey. Lista prietenilor,

colegilor şi studenţilor care au citit ori au ascultat manuscrisul, parţial sau integral, este aşa de lungă, încât mă face să mă simt stânjenit şi, acum, când cartea a apărut în sfârşit, probabil că şi ei se simt stânjeniţi. Totuşi aş menţiona cu recunoştinţă încurajările, întotdeauna binevenite, ale lui Janet şi Ibrahim Abu-Lughod, Noam Chomsky şi Roger Owen, care au urmărit acest proiect de la începutul până la definitivarea lui. De asemenea, trebuie să mulţumesc cu recunoştinţă colegilor, prietenilor şi studenţilor pentru interesul, ajutorul şi spiritul critic manifestat faţă de diferite părţi ale manuscrisului, deoarece întrebările şi discuţiile lor au dat textului o acurateţe considerabilă. André Schiffrin şi Jeanne Morton de la Panthéon Books au fost editorul şi, respectiv, redactorul ideal, s-au chinuit (pentru autor cel puţin, acesta este termenul) să facă din manuscris un produs inteligent, instructiv şi original. Mariam Said m-a ajutat foarte mult prin cercetările ei asupra istoriei moderne timpurii a instituţiilor orientale.

Separat de aceasta, sprijinul ei binevoitor a făcut, cu adevărat, ca bună parte din munca la această carte să fie nu numai plăcută, ci şi posibilă.

E.W.S.

New York

Septembrie – octombrie 1977

„Ei nu se pot reprezenta singuri, ei trebuie să fie reprezentaţi”.

— Karl Marx.

Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte

„Estul este o carieră”.

— Benjamin Disraeli, *Tancred*

Introducere

I

Într-o vizită la Beirut în timpul teribilului război civil din 1975 – 1976, un jurnalist francez scria cu regret despre centrul distrus al oraşului că „odată părea a fi aparţinut… Orientului lui Chateaubriand şi Nerval” 1.

Avea, desigur, dreptate în privinţa locului, în special în măsura în care era vorba de un european. Orientul reprezenta mai degrabă o invenţie europeană şi, începând cu Antichitatea, a fost un loc al idilei, al fiinţelor exotice, al amintirilor şi peisajelor obsedante, al experienţelor remarcabile. Acum, acest loc era pe cale de dispariţie; într-un fel, se întâmplase deja astfel, timpul său apusese. Probabil părea irelevant că orientalii înşişi aveau ceva de pierdut în acest proces, că şi în vremea lui Chateaubriand şi Nerval orientalii trăiseră acolo şi că acum ei erau cei care sufereau; principalul aspect pentru vizitatorul european era o reprezentare europeană a Orientului şi a destinului său contemporan, ambii (Orientul şi destinul său) având o semnificaţie comună privilegiată pentru jurnalistul francez şi cititorii lui.

Americanii nu vor gândi la fel despre Orient, care, în viziunea lor, este mai degrabă asociat cu Orientul îndepărtat (China şi Japonia, în principal). Spre deosebire de americani, francezii şi britanicii – mai puţin germanii, ruşii, spaniolii, portughezii, italienii şi elveţienii – aveau o lungă tradiţie în ceea ce eu voi numi *orientalism*, un fel de a defini Orientul care se bazează pe locul special al acestuia în experienţa vest-europeană. Orientul nu este numai adiacent Europei, el este, de asemenea, locul celor mai mari, mai bogate şi mai vechi colonii ale Europei, sursa civilizaţiilor şi a limbilor ei, concurentul ei cultural şi una dintre cele mai profunde şi mai recurente imagini a Celuilalt. În plus, Orientul a ajutat la definirea Europei (sau a Vestului) ca fiind contrastul propriei imagini, idei, personalităţi, experienţe. Şi totuşi nimic din acest Orient nu e pur şi simplu imaginativ. Orientul este parte integrantă a civilizaţiei şi culturii europene *materiale*. Orientalismul exprimă şi reprezintă această parte, cultural şi ideologic, ca un tip de discurs ce susţine instituţiile, vocabularul, învăţătura, imagistica, doctrinele, chiar şi birocraţia colonială şi stilurile coloniale. În contrast, perceperea Orientului de către americani va părea

considerabil mai puţin densă, deşi recentele aventuri japoneze, coreene şi indochineze ar trebui să provoace acum o conştientizare mai sobră, mai realistă a Orientului. Mai mult, rolul politic şi economic extins al americanilor în Orientul Apropiat (Orientul Mijlociu) ridică mari pretenţii în ceea ce priveşte înţelegerea noastră despre acel Orient.

Va fi clar pentru cititor (şi va deveni şi mai clar parcurgând numeroasele pagini care urmează) că prin orientalism înţeleg mai multe lucruri, toate, după opinia mea, interdependente. Cea mai uşor acceptată definiţie a orientalismului este una academică şi, într-adevăr, ea încă serveşte un număr de instituţii academice. Oricine predă, scrie despre Orient sau cercetează Orientul – şi aceasta se aplică oricui, indiferent dacă e antropolog, sociolog, istoric, filolog – fie în aspectele lui specifice, fie în aspectele lui generale, e un orientalist, iar ceea ce ea sau el face este orientalism. Comparativ cu *studiile orientale* sau cu *studiile zonale*, termenul de *orientalism* este astăzi, într-adevăr, mai puţin folosit de către specialişti, deopotrivă pentru că e prea vag şi general şi pentru că aminteşte de atitudinea de forţă discreţionară a colonialismului european din secolul al XIX-lea şi începutul de secol XX. Totuşi se scriu cărţi, se ţin congrese având ca temă centrală „Orientul”, la care orientalistul, în „veşminte” vechi sau noi, reprezintă principala autoritate. Ideea este că, şi dacă el nu supravieţuieşte cum o făcea odată, orientalismul continuă să trăiască academic prin doctrinele şi tezele sale despre Orient şi oriental.

Legat de această tradiţie academică, ale cărei bogăţii, transmigraţii, specializări şi transmisii sunt o parte a subiectului studiului de faţă, există un sens mai general al orientalismului. Orientalismul reprezintă un stil de gândire bazat pe distincţia ontologică şi epistemologică între „Orient” şi (de cele mai multe ori) „Occident”. Astfel, un mare număr de scriitori, printre care poeţi, romancieri, filosofi, analişti politici, economişti, administratori imperiali, au acceptat distincţia de bază dintre Est şi Vest

ca un punct de pornire pentru teorii elaborate, scrieri epice, romane, descrieri sociale, consideraţii politice privind Orientul, popoarele sale, obiceiurile, „spiritul”, destinul său şi aşa mai departe. *Acest* orientalism îi poate pune alături, să spunem, pe Eschil, Victor Hugo, Dante şi Karl Marx. Puţin mai târziu, în introducere, voi trata problemele metodologice pe care le întâlnim pe un „teren” cu posibilităţi aşa de largi de interpretare precum acesta.

Interacţiunea între semnificaţia academică şi semnificaţia mai mult sau mai puţin imaginativă a termenului de orientalism este constantă şi, începând cu sfârşitul secolului al XVIII-lea, a existat un schimb considerabil, destul de disciplinat – poate chiar regulat – între cele două sensuri. Iată că am ajuns la a treia semnificaţie a orientalismului, care este mai exact definită din punct de vedere istoric şi material decât fiecare din celelalte două. Luând sfârşitul secolului al XVIII-lea ca un punct de pornire imperfect definit, orientalismul poate fi discutat şi analizat ca instituţia ce se ocupă de Orient – emiţând judecăţi despre el, autorizând opinii, descriindu-l, predându-l, lămurindu-l, guvernându-l: pe scurt, orientalismul ca un stil occidental de dominaţie, de restructurare, de autoritate asupra Orientului. Am considerat util să folosesc aici noţiunea lui Michel Foucault despre discurs, aşa cum îl defineşte el în *Arheologia cunoaşterii* şi în *A supraveghea şi a pedepsi*, pentru a identifica orientalismul. Convingerea mea este că, fără a examina orientalismul ca pe un discurs, nu vom putea înţelege disciplina extrem de sistematică prin care cultura europeană a fost capabilă să conducă – şi chiar să producă – Orientul din punct de vedere politic, sociologic, militar, ideologic, ştiinţific şi imaginativ în perioada post-iluministă. Mai mult, atât de autoritară a fost poziţia orientalismului, încât cred că nimeni dintre cei care scriu, gândesc sau acţionează asupra Orientului n-ar putea să o facă fără să ţină cont de limitele impuse de orientalism gândirii şi acţiunii. Pe scurt, datorită orientalismului,

Orientul nu a fost (şi nu este) un subiect liber de gândire şi de acţiune. Aceasta nu înseamnă că orientalismul determină unilateral ceea ce poate fi spus despre Orient, ci că există o întreagă reţea de interese care se exercită inevitabil (şi prin urmare este întotdeauna implicată) în orice ocazie în care este vorba de entitatea specială numită „Orient”. Cum se întâmplă aceasta e exact ceea ce încearcă să demonstreze cartea de faţă. Ea încearcă, de asemenea, să arate că cultura europeană a câştigat în tărie şi identitate poziţionându-se în raport cu Orientul ca un fel de surogat şi chiar ca un ego subteran.

Istoric şi cultural, există o diferenţă cantitativă, ca de altfel şi una calitativă, între implicarea franco-britanică în Orient şi – până în perioada ascensiunii Americii de după cel de-al Doilea Război Mondial – implicarea tuturor celorlalte puteri europene şi atlantice. De aceea, a vorbi despre orientalism înseamnă a vorbi în primul rând – deşi nu exclusiv – despre întreprinderile culturale britanice şi franceze, un proiect ale cărui dimensiuni acoperă zone la fel de disparate ca şi imaginaţia însăşi, întreaga Indie şi Levantul, textele biblice şi pământul biblic, comerţul cu mirodenii, armatele coloniale şi lunga tradiţie a administraţiei coloniale, un corpus academic formidabil, nenumăraţi „experţi” orientali, un profesorat oriental, un ansamblu complex de idei „orientale” (despotismul oriental, splendoarea, cruzimea, senzualitatea orientală), multe secte estice, filosofii şi înţelepciuni domesticite pentru uzul european – lista putând fi continuată oarecum la nesfârşit. Părerea mea e că orientalismul derivă dintr-o apropiere specială între Marea Britanie, Franţa şi Orient, care, până la începutul secolului al XIX-lea, a însemnat de fapt numai India şi teritoriile biblice. De la începutul secolului al XIX-lea până la sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial, Franţa şi Marea Britanie au dominat Orientul şi orientalismul, iar de la cel de-al Doilea Război Mondial, America a dominat Orientul şi s-a apropiat de el aşa cum au făcut Franţa şi Marea Britanie cândva. Din

această apropiere, a cărei dinamică este extrem de productivă, chiar dacă demonstrează întotdeauna, prin comparaţie, puterea mai mare a Occidentului (Marea Britanie, Franţa sau America), rezultă marele corpus de texte pe care le numesc orientaliste.

Ar trebui spus, de îndată, că, în ciuda numărului generos de cărţi şi de autori pe care i-am examinat, există un şi mai mare număr la care pur şi simplu a trebuit să renunţ. Argumentul meu, totuşi, nu depinde nici de un catalog exhaustiv al textelor despre Orient, nici de un set clar delimitat de texte, de autori şi de idei, care împreună compun canonul orientalist, în schimb, m-am bazat pe o alternativă metodologică diferită – al cărei fundament este, într-un sens, setul de generalizări istorice pe care deja le-am făcut în Introducere – şi pe aceasta vreau acum să o analizez în detaliu.

II

Am pornit de la premisa că Orientul nu reprezintă o realitate inertă a naturii. Nu este pur şi simplu *acolo*, aşa cum nici Occidentul însuşi nu este numai un *acolo*. Trebuie să luăm în serios cea mai importantă observaţie a lui Vico, anume că oamenii îşi fac propria istorie, că ceea ce ei pot cunoaşte este ceea ce au făcut, şi să o extindem la geografie: deoarece atât entităţile geografice, cât şi cele culturale – ca să nu mai amintim entităţile istorice precum locurile, regiunile, zonele geografice ca „Orientul” şi „Occidentul”, sunt creaţia omului. De aceea, la fel de mult ca Vestul însuşi, Orientul reprezintă o idee care are o istorie şi o tradiţie a gândirii, a imaginarului şi a vocabularului, ce i-au conferit realitate şi specificitate în raport cu Vestul. Cele două entităţi geografice se sprijină astfel şi, până la un punct, se reflectă una pe cealaltă.

Acestea fiind spuse, trebuie făcute unele clarificări. În primul rând, ar fi greşit să tragem concluzia că Orientul a fost, în mod *fundamental*, o idee sau o construcţie mentală fără corespondent în realitate. Când Disraeli spune în romanul său *Tancred* că Estul constituie o

carieră, el înţelege prin aceasta că interesul faţă de Est reprezenta ceva ce tinerii strălucitori ai Apusului considerau o pasiune mistuitoare; afirmaţia lui nu trebuie interpretată în sensul că Estul era *numai* o carieră pentru vestici. Au existat – şi există – culturi şi naţiuni localizate în Est, iar vieţile, istoria şi obiceiurile lor au o realitate crudă, în mod evident mai profundă decât orice ar putea fi spus despre ele în Vest. Despre acest lucru, studiul de faţă asupra orientalismului are foarte puţine observaţii de făcut, cu excepţia faptului că îl recunoaşte în mod tacit. Dar fenomenul orientalismului, aşa cum îl studiez eu aici, se ocupă în principal nu de corespondenţa între orientalism şi Orient, ci de consistenţa internă a orientalismului şi de ideile sale despre Orient (Estul ca o carieră), în ciuda sau dincolo de orice corespondenţe, sau absenţă a lor, cu un Orient „real”. Părerea mea este că afirmaţia lui Disraeli legată de Est se referă mai ales la acea consistenţă creată, la acea constelaţie esenţială de idei ca la un lucru preeminent despre Orient şi nu la simpla lui existenţă, aşa cum face Wallace Stevens.

A doua clarificare este că ideile, cultura şi istoria nu pot fi înţelese sau studiate serios fără studierea forţei lor sau mai precis a configuraţiei puterii lor. A crede că Orientul a fost creat – sau, după cum spun eu, „orientalizat” – şi că astfel de lucruri se întâmplă doar ca o necesitate a imaginaţiei înseamnă a fi lipsit de sinceritate. Relaţia dintre Occident şi Orient reprezintă o relaţie de putere, de dominaţie, de grade variate ale unei hegemonii complexe, ceea ce este foarte precis indicat în titlul lucrării *Asia and Western Dominance* a lui K.M. Panikkar2. Orientul a fost orientalizat nu numai pentru că s-a descoperit că este „oriental” în toate acele sensuri considerate locuri comune de către europeanul mediu din secolul al XIX-lea, ci şi pentru că *putea fi făcut* oriental – aceasta însemnând *obligat* să fie oriental. Se acceptă în foarte mică măsură, de exemplu, faptul că întâlnirea lui Flaubert cu o curtezană egipteană a creat un model de

femeie orientală, cu largă influenţă; ea nu vorbeşte niciodată despre ea, nu-şi manifestă niciodată emoţiile, prezenţa sau trecutul. *El* este cel care vorbeşte în locul ei şi o reprezintă. El este străin, bogat în comparaţie cu ea, bărbat, ceea ce constituie realităţi istorice ale dominaţiei care-i permit nu numai s-o posede fizic pe Kuchuk Hanem, ci şi să vorbească în locul ei şi să le spună cititorilor în ce fel este ea „tipic orientală”. Argumentul meu e că situaţia de dominaţie a lui Flaubert în relaţia cu Kuchuk Hanem nu constituie un exemplu izolat. Ea reprezintă foarte clar modelul de relaţie între Est şi Vest şi discursul despre Orient pe care acest model îl face posibil.

Ajungem astfel la cea de a treia clarificare. Nimeni n-ar trebui să presupună vreodată că structura orientalismului nu reprezintă altceva decât o structură de minciuni sau de mituri care, dacă ar fi să spunem adevărul despre ele, s-ar risipi pur şi simplu în aer. Eu însumi cred că orientalismul este mai valoros ca semn al puterii euro-atlantice asupra Orientului decât ca discurs veridic despre Orient (ceea ce pretinde el a fi în forma sa academică ori savantă). Totuşi, ce trebuie să respectăm şi să reţinem e forţa şi coeziunea discursului orientalist, legăturile lui foarte strânse cu instituţiile socio-economice şi politice şi redutabila sa durabilitate. În fond, orice sistem de idei care poate rămâne neschimbat ca înţelepciune transmisibilă (în academii, în cărţi, la congrese, în universităţi şi instituţii de politică externă) din perioada lui Ernest Renan de la sfârşitul anilor 1840 până astăzi în Statele Unite trebuie să fie ceva mai remarcabil decât o simplă colecţie de minciuni. De aceea, orientalismul nu reprezintă o fantezie europeană superficială despre Orient, ci un corpus de teorii şi practici în care, timp de multe generaţii, s-au făcut investiţii materiale considerabile. Investiţiile continue au făcut ca orientalismul, în calitate de sistem de cunoaştere a Orientului, să devină o grilă acceptată de filtrare a Orientului în conştiinţa occidentală, la fel cum aceleaşi investiţii au multiplicat – făcând cu

adevărat productive – adevărurile provenind din orientalism şi pătrunse în cultura generală.

Gramsci a făcut o distincţie analitică utilă între societatea civilă şi cea politică, prima fiind formată prin afilieri voluntare (sau cel puţin raţionale şi necoercitive), cum ar fi şcolile, familiile şi sindicatele, a doua din instituţii ale statului (armata, poliţia, birocraţia centrală), al căror rol pe arena politică este dominaţia directă. Cultura, desigur, operează în interiorul societăţii civile, unde influenţa ideilor, a instituţiilor şi a altor persoane funcţionează nu prin dominaţie, ci prin ceea ce Gramsci numeşte consens. În orice societate netotalitară, deci, anumite forme culturale predomină asupra altora, exact cum anumite idei sunt mai influente decât altele; forma acestei dominaţii culturale e ceea ce Gramsci identifică drept *hegemonie*, un concept indispensabil pentru orice încercare de a înţelege viaţa culturală în Occidentul industrializat. Hegemonia sau mai degrabă rezultatul acţiunii hegemoniei culturale asigură orientalismului durabilitatea şi forţa de care am vorbit până acum. Orientalismul nu e departe de ceea ce Denys Hay numeşte ideea de Europă3, o noţiune colectivă identificându-ne „pe noi”, europenii, în raport cu toţi „acei” ne-europeni, şi, într-adevăr, se poate susţine că, în cultura europeană, componenta majoră e tocmai ceea ce asigură hegemonia acestei culturi atât în Europa, cât şi în afara ei: ideea identităţii europene ca fiind superioară faţă de toate popoarele şi culturile ne-europene. În plus, există şi hegemonia ideilor europene despre Orient, reiterând ele însele superioritatea europeană faţă de înapoierea orientală, ignorând de obicei posibilitatea ca un gânditor mai independent sau mai sceptic să aibă păreri diferite asupra acestui subiect.

În mod constant, orientalismul se bazează, în strategia lui, pe această superioritate *poziţională* flexibilă, care îl pune pe occidental într-o serie întreagă de relaţii posibile cu Orientul fără a-şi pierde vreodată relativa stare

de dominaţie. Şi de ce ar fi fost altfel, în special de-a lungul perioadei de extraordinară ascendenţă europeană ce ţine de la Renaşterea târzie până în prezent? Omul de ştiinţă, savantul, misionarul, comerciantul sau soldatul au fost în Orient sau l-au studiat pentru că *au putut fi acolo* sau l-au putut studia, întâmpinând foarte puţină rezistenţă din partea acestuia. Cu titlul general de cunoaştere a Orientului şi sub umbrela hegemoniei occidentale asupra Orientului în perioada ce a început cu sfârşitul secolului al XVIII-lea, a apărut un Orient complex, potrivit pentru studiu în academie, pentru expunere în muzeu, pentru reconstrucţie în biroul colonial, pentru ilustrare teoretică în teze de antropologie, de biologie, de lingvistică, de rase şi de istorie despre omenire şi univers, pentru exemplificare a teoriilor economice şi sociologice asupra dezvoltării, revoluţiei, personalităţii culturale, caracterului naţional sau religios. În plus, examinarea imaginativă a lucrurilor s-a fundamentat mai mult sau mai puţin exclusiv pe o conştiinţă occidentală suverană, din a cărei centralitate necontestată s-a născut o lume orientală, la început pe baza ideilor generale despre cine şi ce este un oriental, apoi pe baza unei logici detaliate, guvernate nu doar de realitatea empirică, ci şi de un ansamblu de dorinţe, de represiuni, de investiţii şi de proiecţii. Dacă putem indica mari lucrări de orientalism cu adevărat savante, precum cartea lui Silvestre de Sacy *Chrestomathie arabe* sau cartea lui Edward William Lane *Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, trebuie să menţionăm şi faptul că ideile rasiste ale lui Renan şi Gobineau provin din acelaşi impuls ca şi numeroasele romane pornografice victoriene (vezi analiza lui Steven Marcus la *The Lustful Turk**).

Şi totuşi, trebuie să ne întrebăm continuu dacă ceea ce contează

În orientalism este grupul general de idei ce domină lumea materială – idei despre care cine ar putea să nege

că sunt impregnate cu doctrine ale superiorităţii europene, cu variate forme de rasism, de imperialism etc., cu concepţii dogmatice privind „orientalul” ca un tip de abstracţie ideală şi imobilă? – sau lucrările mult mai variate produse de nenumăraţi scriitori individuali, care ar putea fi consideraţi exemple individuale de autori ce se ocupă de studiul Orientului. Într-un sens, cele două alternative, cea generală şi cea particulară, reprezintă cu adevărat două perspective asupra aceluiaşi material: în ambele situaţii avem de-a face cu pionieri în domeniu, ca William Jones, cu artişti de renume, ca Nerval sau Flaubert. Şi de ce nu ar fi posibil să se folosească ambele perspective deodată sau una după alta? Nu este evident pericolul de distorsionare (tocmai de tipul spre care a înclinat întotdeauna orientalismul academic) dacă se menţine în mod sistematic fie nivelul prea general, fie nivelul prea specific al descrierii?

Teama mea se îndreaptă în două direcţii, distorsionarea şi lipsa de acurateţe, sau mai degrabă acel gen de lipsă de acurateţe produs de o generalizare prea dogmatică şi de o focalizare precisă prea pozitivistă. Încercând să rezolv aceste probleme, am încercat să rezolv trei aspecte principale ale propriei mele realităţi contemporane, ce par a indica soluţia dificultăţilor metodologice sau de perspectivă despre care am discutat, dificultăţi ce l-ar putea forţa pe cercetător, în primă instanţă, să scrie o polemică dură la un nivel de descriere atât de general, încât să nu merite efortul, sau, în ultimă instanţă, să scrie o serie de analize atât de detaliate şi de atomizate, încât să se piardă liniile generale de forţă care străbat domeniul, oferindu-i puterea specială de convingere. Cum să recunoşti atunci individualitatea şi să o reconciliezi cu contextul ei inteligent, şi deloc pasiv sau pur şi simplu dictatorial, general şi hegemonie?

Am menţionat trei aspecte ale realităţii mele contemporane: trebuie să le explic şi să le expun pe scurt, în aşa fel încât să se înţeleagă cum am ajuns la o anumită

linie a cercetării şi a scrisului.

1. *Distincţia între cunoaşterea pură şi cea politică*. E foarte uşor să argumentezi că cunoştinţele despre Shakespeare sau despre Wordsworth nu sunt politice, în vreme ce cunoştinţele despre China contemporană sau despre Uniunea Sovietică sunt. Desemnarea mea oficială şi profesională este de „umanist”, un titlu ce indică ştiinţele umaniste ca domeniu de studiu şi, prin urmare, eventualitatea improbabilă de a exista implicaţii politice în ceea ce fac eu în domeniul respectiv. Desigur, toate aceste catalogări şi toţi aceşti termeni sunt prea puţin nuanţaţi aici, dar adevărul general spre care ţintesc este, cred eu, bine înţeles. Justificarea afirmaţiei că un umanist ce scrie despre Wordsworth sau un editor a cărui specialitate este Keats nu e implicat în nimic politic o constituie faptul că el nu pare a avea o acţiune politică directă asupra realităţii de zi cu zi. Un cercetător al cărui domeniu este economia sovietică lucrează într-o zonă cu încărcătură puternică, de care guvernul e foarte interesat, iar ceea ce el ar putea produce prin studii sau propuneri va fi folosit de politicieni, de oficiali guvernamentali, de economişti instituţionalizaţi, de experţi ai serviciilor secrete. Distincţia între „umanişti” şi persoanele a căror activitate are implicaţii strategice sau semnificaţii politice poate fi accentuată afirmând că, în cazul celor dintâi, culoarea ideologică e o chestiune de importanţă minoră pentru politic (deşi probabil esenţială pentru colegii din domeniu, care pot obiecta faţă de stalinismul, fascismul sau liberalismul său prea larg), în timp ce ideologia celor din a doua categorie se împleteşte cu materia sa – într-adevăr, economia, politica şi sociologia reprezintă ştiinţe ideologice în concepţia academică modernă – şi de aceea e considerată dintru început ca fiind „politică”.

Totuşi, condiţia determinantă impusă celor mai multe cunoştinţe produse în Occidentul contemporan (şi vorbesc aici mai ales de Statele Unite) este ca ele să fie non-politice, adică savante, academice, imparţiale, aflate

deasupra credinţelor partizane sau doctrinare înguste. Teoretic, se poate accepta o asemenea ambiţie, dar în practică realitatea e mult mai problematică. Nimeni nu a descoperit vreodată o metodă de a-l despărţi pe savant de împrejurările vieţii reale, de apartenenţa sa (conştientă sau inconştientă) la o clasă, la un set de credinţe, la o poziţie socială sau de situaţia simplă de a fi membru al unei societăţi. Aceste aspecte continuă să afecteze ceea ce face el din punct de vedere profesional, chiar dacă, destul de natural, activitatea sa de cercetare şi rezultatele ei încearcă într-adevăr să atingă un nivel de libertate relativă faţă de inhibiţiile şi restricţiile realităţii brute, de zi cu zi. Toate acestea deoarece cunoştinţele sunt mai puţin parţiale decât individul (cu împrejurările complicate şi tulburătoare ale vieţii sale) care le produce. Şi totuşi, aceste cunoştinţe nu sunt, în consecinţă, automat non-politice.

Dacă discuţiile de literatură sau de filologie clasică sunt încărcate cu o semnificaţie politică – sau au o semnificaţie politică directă – este o chestiune foarte largă, pe care am încercat să o tratez detaliat în altă parte5. Acum sunt interesat să sugerez felul cum consensul general liberal în privinţa afirmaţiei că „adevărata” cunoaştere este fundamental non-politică (respectiv, cunoaşterea declarat politică nu e cunoaştere „adevărată”) ascunde existenţa împrejurărilor politice riguros organizate, dar mascate, în momentul producerii cunoaşterii. Nimeni nu e ajutat să înţeleagă acest lucru astăzi, când adjectivul „politic” este folosit ca instrument de discreditare a oricărei activităţi ce îndrăzneşte să violeze protocolul pretinsei obiectivităţi suprapolitice. Putem spune, în primul rând, că societatea civilă recunoaşte o gradare a importanţei politice în diferitele domenii ale cunoaşterii. Într-o oarecare măsură, importanţa politică atribuită unui domeniu vine din posibilitatea transpunerii lui directe în termeni economici; dar, într-un grad mai mare, importanţa politică vine din

apropierea unui domeniu de sursele depistabile de putere din societatea politică. Astfel, un studiu economic privind potenţialul energetic sovietic pe termen lung şi efectul său asupra capacităţii militare e mai probabil să fie aprobat de Ministerul Apărării şi, ca urmare, să capete un fel de statut politic, imposibil pentru un studiu privind creaţia de început a lui Tolstoi, finanţat în parte de o fundaţie. Totuşi, ambele lucrări fac parte din ceea ce societatea civilă consideră a fi un domeniu similar, studiile ruseşti, chiar dacă o lucrare poate fi făcută de un economist foarte conservator, iar cealaltă de un istoric literar radical. Părerea mea este că „Rusia”, ca subiect general, are prioritate din punct de vedere politic faţă de distincţii mai interesante, cum ar fi „economia” şi „istoria literară”, pentru că societatea politică, în sensul dat de Gramsci, atinge domenii ale societăţii civile, precum cel academic, şi le copleşeşte cu semnificaţii de o importanţă directă pentru ea.

Nu vreau să duc discuţia aceasta mai departe pe teren teoretic general: mi se pare că valoarea şi credibilitatea cazului meu pot fi demonstrate printr-o abordare mai specifică, de exemplu în felul în care Noam Chomsky studiază legătura indirectă între războiul din Vietnam şi noţiunea de academism obiectiv, aşa cum a fost aplicată pentru a denumi cercetarea militară sponsorizată de stat6. Acum, pentru că Marea Britanie, Franţa şi recent Statele Unite reprezintă puteri imperiale, societăţile lor politice impun societăţilor lor civile un sentiment al urgenţei, o infuzie politică directă, acolo unde şi ori de câte ori este vorba de chestiuni ce ţin de interesele lor imperiale în afara propriilor graniţe. Mă îndoiesc că este controversată, de exemplu, afirmaţia că un englez aflat în India sau în Egipt la sfârşitul secolului al XIX-lea avea faţă de acele ţări vreun interes care, pentru el, nu se îndepărta niciodată de statutul lor de colonii britanice. Această afirmaţie poate părea diferită de aceea că toate cunoştinţele academice despre India şi Egipt sunt, într-un

fel, atinse şi impregnate, chiar violate de faptul politic brut, şi totuşi *asta spun eu* în studiul de faţă despre orientalism. Căci, dacă e adevărat că niciun produs al cunoaşterii în ştiinţele umaniste nu poate ignora sau nega vreodată implicarea autorului său, ca subiect uman, în propriile-i circumstanţe, atunci trebuie să fie adevărat şi faptul că, pentru un european sau un american ce studiază Orientul, nu poate exista negarea principalelor circumstanţe ale actualităţii *lui*: că el se confruntă cu Orientul în primul rând ca european sau ca american, şi doar în al doilea rând ca individ. Iar a fi european sau american într-o asemenea situaţie nu este în niciun caz un fapt oarecare. A însemnat şi înseamnă a fi conştient, oricât de vag, că aparţii unei puteri cu interese bine definite în Orient şi, ce e mai important, că aparţii unei zone a globului cu o istorie clară a implicării în Orient încă de pe vremea lui Homer.

Exprimate astfel, aceste actualităţi politice sunt încă prea inexacte şi prea generale pentru a fi cu adevărat interesante. Oricine ar fi de acord cu ele, fără a accepta neapărat şi că ele însemnau foarte mult, de exemplu, pentru Flaubert pe când scria *Salammbd* sau pentru H.A.R. Gibb pe când scria *Modern Trends în Islam*. Problema e că există o distanţă prea mare între faptele dominante importante, aşa cum le-am descris, şi detaliile vieţii de zi cu zi care guvernează disciplina minuţioasă a unui roman sau a unui text academic, pe măsură ce e scris fiecare. Totuşi, dacă eliminăm din start ideea că faptele „mari”, precum dominaţia imperială, pot fi aplicate mecanic şi determinist unor probleme complexe, cum ar fi cultura şi ideile, atunci vom începe să abordăm un gen interesant de studiu. Opinia mea este că interesul faţă de Orient din partea europenilor şi a americanilor a fost politic, conform unor aspecte istorice evidente, menţionate aici, dar cultura a fost cea care a creat acest interes, a acţionat dinamic, asemenea raţiunilor politice, economice şi militare brute, pentru a face din Orient locul variat şi

complicat care, în mod evident, şi era în domeniul denumit de mine orientalism.

De aceea, orientalismul nu reprezintă un simplu subiect sau domeniu politic, reflectat pasiv de cultură, cercetare sau instituţii; el nu este nicio colecţie cuprinzătoare şi difuză de texte despre Orient; şi nici reprezentarea şi expresia vreunui infam complot imperialist „occidental" de supunere a lumii „orientale". Este mai degrabă o *distribuire* a conştiinţei geopolitice în texte erudite, estetice, economice, sociologice, istorice şi filologice; este o *elaborare* nu doar a unei distincţii geografice de bază (lumea se compune din două jumătăţi inegale, Orientul şi Occidentul), ci şi a unei întregi serii de „interese" pe care, prin mijloace precum descoperirea ştiinţifică, reconstrucţia filologică, analiza psihologică, descrierea geografică şi sociologică, nu doar le creează, ci le şi menţine; mai degrabă *este* decât exprimă o anumită *voinţă* sau *intenţie* de a înţelege, în unele cazuri de a controla, a manipula, chiar a încorpora, ceea ce constituie o lume evident diferită (sau alternativă şi nouă); e, mai presus de orice, un discurs care nu se află, sub nicio formă, în relaţie directă cu puterea politică, ci mai degrabă este produs şi există într-un schimb inegal cu variate tipuri de putere, structurat, până la un punct, de schimbul cu puterea politică (precum o instituţie colonială sau imperială), cu puterea intelectuală (precum ştiinţele dominante, cum ar fi lingvistica sau anatomia comparată, sau orice ştiinţe politice moderne), cu puterea culturală (precum convenţiile şi canoanele gustului, textelor, valorilor), cu puterea morală (precum ideile despre ce facem „noi" şi ce nu pot face sau înţelege „ei" aşa cum putem „noi"). Într-adevăr, argumentul meu real e că orientalismul este – şi nu doar reprezintă – o dimensiune considerabilă a culturii politico-intelectuale moderne şi, ca atare, are mai puţin de a face cu Orientul decât cu lumea „noastră.

Pentru că orientalismul e un fapt cultural şi politic,

înseamnă că el nu există într-un fel de vid arhivistic; chiar din contră, cred că se poate arăta că ceea ce se gândeşte, se spune sau chiar se face în legătură cu Orientul urmează (probabil se întâlneşte în) anumite direcţii distincte şi intelectual cognoscibile. Şi aici se poate vedea acţionând un grad considerabil de nuanţare şi de elaborare, precum acela dintre presiunile suprastructurale mari şi detaliile compoziţiei, faptele textualităţii. Majoritatea umaniştilor sunt, cred eu, extrem de mulţumiţi de teoria că textele există în context, că există noţiunea de intertextualitate, că presiunea convenţiilor, a predecesorilor şi a stilurilor retorice limitează ceea ce Walter Benjamin numea odată „suprasolicitarea persoanei productive în numele… principiului «creativităţii»" în care se consideră că poetul, singur cu sine însuşi şi cu ajutorul spiritului său pur, şi-a dus la bun sfârşit opera7. Totuşi, există o reţinere în a accepta faptul că constrângerile politice, instituţionale şi ideologice acţionează la fel asupra autorului individual. Un umanist va considera ca fiind un lucru interesant pentru orice interpret al lui Balzac faptul că el a fost influenţat în *Comedia umană* de conflictul între Geoffroy Saint-Hilaire şi Cuvier, dar se resimte în mod vag că acelaşi gen de presiune a unui monarhism profund reacţionar asupra lui Balzac îi scade „geniul" literar şi îl face, prin urmare, mai puţin demn de a fi studiat serios. În mod similar – după cum indica neîncetat Harry Bracken – filosofii vor discuta despre Locke, Hume şi empirism fără a ţine seama că există o legătură explicită la aceşti scriitori clasici între doctrinele lor „filosofice" şi teoria rasială, justificările sclaviei sau argumentele exploatării coloniale.8 Acestea sunt căi destul de obişnuite prin care cercetarea contemporană se păstrează pură.

Poate este adevărat că majoritatea încercărilor de implicare a culturii în politică au fost grosolan iconoclaste; poate că şi interpretarea socială a literaturii în domeniul meu pur şi simplu nu a ţinut pasul cu progresul tehnic enorm din analiza textuală detaliată. Dar nu putem nega

faptul că studiile literare în general şi teoreticienii marxişti americani în particular au evitat efortul de a umple temeinic golul dintre nivelul suprastructural şi cel de bază în cercetarea textuală, istorică; cu altă ocazie, am mers până la a afirma că instituţia literar-culturală ca întreg a interzis studiul serios al imperialismului şi al culturii.9 Pentru că orientalismul ne aduce faţă în faţă cu această chestiune – adică să înţelegem că imperialismul politic guvernează un întreg domeniu de studiu, imaginaţia şi instituţiile academice – în aşa fel încât face din evitarea sa o imposibilitate intelectuală şi istorică. Totuşi, va rămâne mecanismul permanent de salvare, care constă în a afirma că un erudit literar şi un filosof, de exemplu, au studii de literatură şi, respectiv, de filosofie, nu de politică sau de analiză ideologică. Cu alte cuvinte, argumentul specialistului poate contribui destul de eficient la blocarea perspectivei mai largi şi, după părerea mea, mai serioase din punct de vedere intelectual.

Mi se pare că aici e de dat un răspuns simplu, format din două părţi, cel puţin în ceea ce priveşte studiul imperialismului şi al culturii (sau al orientalismului). În primul rând, aproape fiecare scriitor din secolul al XIX-lea (şi acelaşi lucru este adevărat în legătură cu scriitorii din perioadele anterioare) a fost extrem de conştient de realitatea imperiului: acesta reprezintă un subiect nu prea bine studiat, dar nu-i va lua mult timp unui specialist modern care se ocupă de perioada victoriană să admită că eroi culturali liberali precum John Stuart Mill, Arnold, Carlyle, Newman, Macaulay, Ruskin, George Eliot şi chiar Dickens aveau păreri bine definite despre rase şi imperialism, care pot fi uşor găsite în scrierile lor. Astfel, chiar şi un specialist trebuie să accepte ideea că Mill, de exemplu, a spus limpede în *On Liberty* şi în *Representative Government* că teoriile sale nu se pot aplica Indiei (el a fost, în fond, funcţionar în Departamentul pentru India o bună parte din viaţă) deoarece indienii sunt inferiori din punct de vedere al civilizaţiei, dacă nu şi al rasei. Acelaşi

gen de paradox se găseşte la Marx, după cum voi încerca să demonstrez în această carte. În al doilea rând, a crede că politica în forma imperialismului afectează producţia literară, academică, teoria socială şi scrierile istorice nu este deloc echivalent cu a spune că, prin urmare, cultura constituie un lucru degradat şi denigrat. Dimpotrivă, intenţia mea e de a spune că putem înţelege mai bine persistenţa şi durabilitatea unor sisteme hegemonice precum cultura, atunci când realizăm că impunerea unor constrângeri interne asupra scriitorilor şi gânditorilor este *productivă*, nu unilateral inhibitoare. Aceasta este ideea pe care Gramsci, cu siguranţă, şi Foucault şi Raymond Williams, fiecare în felul său, au încercat s-o ilustreze. Chiar şi Williams, în *The Long Revolution*, într-o pagină sau două despre „foloasele imperiului", ne spune mai multe cu privire la bogăţia culturală a secolului al XIX-lea decât multe volume de analize textuale ermetice.10

De aceea, eu studiez orientalismul ca pe un schimb dinamic între autorii individuali şi concepţiile politice ample formulate de cele trei mari imperii – cel britanic, cel francez şi cel american – în al căror teritoriu intelectual şi imaginativ s-a scris. Ceea ce mă interesează cel mai mult pe mine în calitate de cercetător nu este realitatea politică în mare, ci detaliul, după cum ceea ce ne interesează efectiv la cineva ca Lane sau ca Flaubert sau ca Renan nu e adevărul indiscutabil (pentru el) că occidentalii sunt superiori orientalilor, ci rezultatul profund prelucrat şi adaptat al muncii sale detaliate în spaţiul foarte larg deschis de acest adevăr. Pentru a înţelege ceea ce afirm eu aici, trebuie doar să ne amintim că lucrarea lui Lane *Manners and Customs* of the *Modern Egyptians* este o operă clasică de observaţie istorică şi antropologică datorită stilului ei, detaliilor extrem de inteligente şi de interesante, nu datorită reflecţiilor simple asupra superiorităţii rasiale.

Tipurile de întrebări politice puse de orientalism sunt deci următoarele: Ce alte feluri de energii intelectuale,

estetice, academice şi culturale au condus la crearea unei tradiţii imperialiste precum cea orientalistă? Cum au ajuns filologia, lexicografia, istoria, biologia, teoria politică şi cea economică, romanul şi poezia să slujească concepţiei imperialiste despre lume a orientalismului? Ce schimbări, adaptări, purificări, chiar revoluţii, au avut loc în interiorul orientalismului? Care e sensul cuvintelor originalitate, continuitate, individualitate, în acest context? Cum se transmite sau se reproduce orientalismul de la o epocă la alta? în sfârşit, cum putem trata fenomenul cultural, istoric al orientalismului ca pe un fel de *activitate umană deliberată* – nu ca pe un simplu raţionament necondiţionat – în toată complexitatea sa istorică, în detaliu şi în întreaga sa valoare, fără a pierde, în acelaşi timp, din vedere alianţa dintre activitatea culturală, tendinţele politice, stat şi realităţile specifice ale dominaţiei? Guvernat de asemenea concepţii, un studiu umanist se poate raporta în mod responsabil la politică şi la cultură. Dar aceasta nu înseamnă că un asemenea studiu stabileşte o regulă rigidă privind relaţia între cunoaştere şi politică. Argumentul meu este că fiecare cercetare umanistă trebuie să formuleze natura acestei legături în contextul specific al studiului, subiectului şi împrejurărilor sale istorice.

2. *Problema metodologiei*. Într-o carte anterioară, am meditat mult şi am analizat importanţa metodologică, pentru cercetarea în ştiinţele umaniste, a găsirii şi formulării unui prim pas, a unui punct de plecare, a unui principiu de început.11 O lecţie majoră pe care am învăţat-o şi pe care am încercat s-o prezint a fost aceea că nu există un punct de plecare pur şi simplu dat sau disponibil: fiecare proiect trebuie să aibă propriul punct de plecare în aşa fel încât să *permită* ceea ce rezultă din ele. Nicăieri în experienţa mea nu am trăit (cu ce succes – sau eşec – nu ştiu exact) mai conştient decât în studiul acesta asupra orientalismului dificultatea unei astfel de lecţii. Ideea de început, de fapt actul începutului, implică neapărat un act de delimitare prin care ceva este separat de marea masă şi

făcut să însemne, şi să fie, un punct de pornire, un început; pentru cel ce studiază textele, o asemenea noţiune de delimitare iniţială e ideea de *problematică* a lui Louis Althusser, o unitate specifică, determinată a unui text sau grup de texte, ce se evidenţiază prin analiză.12 Totuşi, în cazul orientalismului (spre deosebire de cazul textelor lui Marx, studiate de Althusser), nu se pune doar problema găsirii unui punct de plecare, sau a problematicii, ci şi aceea de a stabili care texte, autori şi perioade sunt cele mai potrivite pentru studiu.

Mi s-a părut stupid să încerc o istorie narativă de tip enciclopedic a orientalismului, în primul rând deoarece, dacă principiul meu călăuzitor urma să fie „ideea europeană despre Orient", nu ar fi existat de fapt nicio limită în ceea ce priveşte materialul cu care ar fi trebuit să lucrez; în al doilea rând deoarece modelul narativ însuşi nu se potrivea cu intenţiile mele descriptive şi politice; în al treilea rând deoarece, în cărţi ca *La Renaissance orientale* a lui Raymond Schwab, *Die Arabischen Studien în Europa bis în den Anfag des 20. Jahrhunderts* a lui Johann Fiick şi, mai recent, *The Matter of Araby în Medieval England* de Dorothée Metlitzki13 există deja lucrări enciclopedice despre unele aspecte ale întâlnirii dintre european şi oriental, care fac ca sarcina criticului, în contextul politic şi intelectual general schiţat mai sus, să fie diferită.

Rămâne problema aducerii la dimensiuni rezonabile a unei arhive extrem de bogate şi, ce e mai important, schiţarea unui gen de ordine intelectuală în acel grup de texte, fără a urma, simultan, o ordine stupid cronologică. Punctul meu de plecare a fost deci experienţa britanică, franceză şi americană în privinţa Orientului, considerată în ansamblul ei, ce a făcut posibilă această experienţă, pe un fundal istoric şi intelectual, care a reprezentat calitatea şi caracterul experienţei. Din motive pe care le voi discuta îndată, am limitat acel deja limitat (dar încă dezordonat şi mare) set de probleme la experienţa anglo-franco-americană în privinţa arabilor şi a islamului, care timp de

aproape o mie de ani au semnificat împreună Orientul. Imediat după aceea, o mare parte a Orientului părea a fi fost eliminată – India, Japonia, China şi alte zone ale Orientului îndepărtat – nu pentru că regiunile respective nu erau importante (în mod evident, erau importante), ci pentru că se poate discuta experienţa Europei în Orientul Apropiat sau în Islam separat de experienţa în Orientul îndepărtat. Totuşi, în anumite momente ale acelei istorii generale a interesului european faţă de Est, anumite părţi ale Orientului, ca Egiptul, Siria şi Arabia, nu pot fi analizate fără a studia şi implicarea Europei în zonele mai îndepărtate, dintre care Persia şi India sunt cele mai importante; un caz notabil este legătura dintre Egipt şi India în ceea ce priveşte Marea Britanie în secolele al XVI-lea şi al XIX-lea. În mod similar, rolul Franţei în descifrarea Zend-Avestei, preeminenţa Parisului ca centru de studii sanscrite în primul deceniu al secolului al XIX-lea, faptul că interesul manifestat de Napoleon faţă de Orient a fost condiţionat de conştientizarea de către el a rolului Marii Britanii în India: toate aceste interese în legătură cu Orientul îndepărtat au influenţat direct atracţia Franţei faţă de Orientul Apropiat, islam şi arabi.

Marea Britanie şi Franţa au dominat bazinul estic al Mediteranei aproximativ de la sfârşitul secolului al XVII-lea. Totuşi, discutarea acestei dominaţii şi a acestui interes sistematic nu face dreptate (a) contribuţiilor importante la orientalism ale Germaniei, Italiei, Rusiei, Spaniei şi Portugaliei, şi (*b*) faptului că unul dintre principalele impulsuri de a studia Orientul în secolul al XVIII-lea a fost revoluţia studiilor biblice, stimulate de pionieri precum Episcopul Lowth, Eichhorn, Herder şi Michaelis, fiecare dintre ei interesant în alt mod. În primul rând, a trebuit să mă concentrez riguros asupra materialului franco-britanic şi apoi asupra celui american, pentru că părea inexorabil de adevărat nu numai că Marea Britanie şi Franţa au fost naţiunile-pionier în Orient şi în studiile orientale, ci şi că poziţiile acestea de avangardă erau deţinute în virtutea

celor două mari reţele coloniale din istoria anterioară secolului XX; poziţia Americii în Orient de la cel de-al Doilea Război Mondial a ocupat – cred, destul de timid – locurile excavate de cele două puteri europene. Apoi mai cred că simpla calitate, consistenţă şi cantitate a scrierilor britanice, franceze şi americane despre Orient le ridică deasupra lucrărilor fără îndoială cruciale aparţinând Germaniei, Italiei, Rusiei etc. Dar consider că este adevărat şi faptul că paşii majori în studiile orientale au fost făcuţi întâi de Marea Britanie şi de Franţa, şi apoi aprofundaţi de Germania. Silvestre de Sacy, de exemplu, nu a fost doar primul orientalist european modern, reprezentant al unei instituţii şi care s-a ocupat de islam, de literatura arabă, de religia druză şi de Persia sasanidă; el a fost şi profesorul lui Champollion şi al lui Franz Bopp, fondatorul lingvisticii comparate germane. O pretenţie asemănătoare privind prioritatea şi preeminenţa ulterioară poate fi ridicată de William Jones şi Edward William Lane.

În al doilea rând – şi aici minusurile studiului meu despre orientalism sunt amplu reparate – există câteva lucrări recente importante despre cadrul cercetărilor biblice de la începuturile a ceea ce eu numesc orientalism modern. Cel mai bun şi mai relevant este impresionantul studiu al lui E.S. Shaffer *„Kubla Khan" and the Fall of Jerusalemu*, un studiu indispensabil asupra originilor romantismului şi a activităţii intelectuale ce-i anunţă pe Coleridge, Browning şi George Eliot. Într-o oarecare măsură, lucrarea lui Shaffer definitivează şi rafinează schiţa propusă de Schwab, articulând materialul relevant ce se găseşte la cercetătorii germani ai Bibliei şi utilizând acest material pentru a interpreta, în mod inteligent şi întotdeauna interesant, opera a trei scriitori britanici de seamă. Totuşi, ceea ce lipseşte din carte e un anumit simţ al limitei politice, precum şi ideologice, impuse subiectului oriental de către scriitorii britanici şi francezi de care mă ocup în principal; în plus, spre deosebire de Shaffer, eu încerc să elucidez evoluţiile ulterioare ale orientalismului

academic şi ale celui literar, ce se referă la relaţia între orientalismul britanic şi francez, pe de o parte, şi la apariţia unui imperialism de tip explicit colonial, pe de altă parte. Mai doresc apoi să arăt cum toate aceste teme de început sunt reproduse mai mult sau mai puţin în orientalismul american de după cel de-al Doilea Război Mondial.

Totuşi, e posibil să existe un aspect înşelător în studiul meu, acolo unde, cu excepţia unei referiri ocazionale, nu tratez exhaustiv evoluţiile germane de după perioada inaugurală, dominată de Sacy. Orice lucrare care încearcă să ofere o înţelegere a orientalismului academic şi acordă prea puţină atenţie savanţilor ca Steinthal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann, Nöldeke – pentru a menţiona doar câţiva – trebuie criticată, iar eu mă critic pe mine însumi. Regret în mod special că nu am luat în considerare marele prestigiu ştiinţific pe care l-a avut cercetarea germană la mijlocul secolul al XIX-lea, şi a cărui neglijare a servit la acuzarea savanţilor insulari britanici de către George Eliot. Mă refer la portretul de neuitat făcut de Eliot domnului Casaubon în *Middlemarch*. Una dintre cauzele pentru care Casaubon nu îşi poate termina lucrarea „Cheia tuturor mitologiilor" este, după părerea tânărului său văr Will Ladisław, faptul că nu e familiarizat cu cercetarea germană. Căci Casaubon nu numai că a ales un subiect cu „aspecte instabile, ca şi chimia: descoperirile noi generează mereu noi puncte de vedere", ci şi-a asumat o sarcină similară combaterii tezelor lui Paracelsus, deoarece „el nu este un orientalist, ştii şi dumneata".15

Eliot nu greşea sugerând că, în jurul anului 1830, când are loc acţiunea din *Middlemarch*, cercetarea germană îşi atinsese pe deplin preeminenţa europeană. Totuşi, niciodată în cercetarea germană din primele două treimi ale secolului al XIX-lea nu s-a putut crea o relaţie strânsă între orientalişti şi un interes *naţional*, susţinut şi de durată, faţă de Orient. În Germania nu exista nimic similar prezenţei anglo-franceze în India, Levant, Africa de

Nord. În plus, Orientul german a fost aproape exclusiv un Orient savant sau cel puţin unul clasic: el a constituit subiect de poezie, de proză fantastică şi chiar de roman, dar nu a fost niciodată real, aşa cum au fost reale Egiptul şi Siria pentru Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli sau Nerval. Este oarecum semnificativ faptul că cele două renumite lucrări germane despre Orient, *West-ostlicher Divan* a lui Goethe şi *Über die Sprache und Weisheit der Indier* a lui Friedrich Schlegel, s-au bazat pe o călătorie pe Rin şi, respectiv, pe orele petrecute în bibliotecile din Paris. Ce a făcut cercetarea germană asupra Orientului a fost să perfecţioneze tehnici aplicate textelor, miturilor, ideilor şi limbilor, adunate aproape ad litteram din Orient de Marea Britanie şi de Franţa imperială.

Totuşi, ceea ce orientalismul german avea în comun cu orientalismul anglo-francez şi apoi cu cel american era un fel de *autoritate* intelectuală asupra Orientului în cultura occidentală. Această autoritate trebuie să fie în mare măsură subiect pentru orice descriere a orientalismului, şi aşa este în studiul de faţă. Numele însuşi de *orientalism* sugerează un gen de competenţă serioasă şi poate plicticoasă; când îl aplic specialiştilor americani moderni în ştiinţe sociale (deoarece ei nu-şi spun orientalişti, utilizarea de către mine a acestui cuvânt e anormală), o fac pentru a atrage atenţia asupra modului în care experţii în Orientul Mijlociu pot încă să utilizeze vestigiile poziţiei intelectuale a orientalismului din Europa secolului al XIX-lea.

Nu este nimic misterios sau natural legat de autoritate. Ea e creată, iradiază, se răspândeşte; e instrumentală, persuasivă; are un statut, stabileşte canoane de gust şi de valoare; nu poate fi distinsă de anumite idei pe care le califică drept adevărate şi de tradiţii, percepţii şi judecăţi pe care le formează, le transmite, le reproduce. Mai presus de orice, autoritatea poate, şi chiar trebuie, să fie analizată. Toate aceste

atribute ale autorităţii se aplică orientalismului şi ceea ce fac eu, în mare măsură, în studiul de faţă, este să descriu atât autoritatea istorică în orientalism, cât şi autorităţile personale din orientalism.

Principalele mele mijloace metodologice pentru studierea autorităţii sunt aici ceea ce se poate numi *poziţia strategică*, un mod de descriere a poziţiei autorului într-un text referitor la materialul oriental despre care scrie, şi *formaţia strategică*, un mod de analizare a relaţiei între texte şi a felului în care grupuri de texte, tipuri de texte, chiar genuri de texte, dobândesc consistenţă, densitate şi putere de referinţă între ele şi în cultură, în general. Utilizez noţiunea de strategie doar pentru a identifica problema cu care s-a confruntat oricine scrie despre Orient: cum să-l apuci, cum să-l abordezi, cum să nu te laşi înfrânt sau copleşit de sublimul său, de anvergura sa, de dimensiunile sale fantastice. Oricine scrie despre Orient trebuie să-şi stabilească poziţia faţă de acesta; transpusă în text, o asemenea poziţie include tipul de voce narativă pe care o adoptă, tipul de structură pe care o construieşte, tipurile de imagini, teme, motive, care circulă în text – toate adăugându-se la modalităţile deliberate de a te adresa cititorului, de a cuprinde Orientul şi, în final, de a-l reprezenta sau de a vorbi în numele său. Nimic din toate acestea nu se întâmplă totuşi în mod abstract. Oricine scrie despre Orient (şi e adevărat chiar şi în cazul lui Homer) îşi asumă un precedent oriental, cunoştinţe anterioare despre Orient, la care se referă şi pe care se bazează. În plus, fiecare lucrare despre Orient *se afiliază* la alte lucrări, la publicul interesat, la instituţii, la Orientul însuşi. Ansamblul relaţiilor între lucrări, public şi unele aspecte particulare ale Orientului constituie de aceea o formaţie analizabilă – de exemplu, cea a studiilor filologice, a antologiilor de extrase din literatura orientală, a cărţilor de călătorii, a prozei fantastice orientale – a cărei prezenţă în timp, în discurs, în instituţii (şcoli, biblioteci, misiuni diplomatice) îi conferă putere şi autoritate.

Este clar, sper, că interesul meu faţă de autoritate nu presupune analiza a ceea ce se ascunde în textul orientalist, ci mai degrabă analiza explicitului textului, a exterioritătii sale faţă de ceea ce descrie. Nu cred că ideea aceasta poate fi supraaccentuată. Orientalismul se bazează pe exterioritate, adică pe faptul că orientalistul, poet sau cercetător, face Orientul să vorbească, descrie Orientul, îi dezleagă misterele în faţa Occidentului. Nu-l interesează niciodată Orientul decât ca primă cauză a ceea ce spune. Ceea ce spune şi ceea ce scrie, în virtutea faptului că e spus sau scris, e menit să arate că orientalistul se află în afara Orientului, atât ca o realitate existenţială, cât şi ca una morală. Principalul rezultat al acestei exteriorităţi este desigur reprezentarea: încă de la tragedia *Perşii* de Eschil, Orientul e transformat dintr-un Celălalt îndepărtat şi adesea ameninţător în figuri relativ familiare (în cazul lui Eschil, bocitoarele asiatice). Dramatismul direct al reprezentării din *Perşii* ascunde faptul că publicul urmăreşte o punere în scenă extrem de artificială a ceea ce un neoriental a transformat într-un simbol al întregului Orient. Analiza făcută de mine textului orientalist pune de aceea accentul pe dovada, care nu e în niciun caz invizibilă, unor asemenea reprezentări *ca reprezentări*, nu ca descrieri „după natură" ale Orientului. Această dovadă se găseşte la fel de marcant în aşa-numitul text ştiinţific (istorie, analiză filologică, tratat politic), cât şi în textul în mod declarat artistic (adică rod al imaginaţiei). Lucrurile la care trebuie să fii atent sunt stilul, figurile de stil, mijloacele narative, împrejurările istorice şi sociale, *nu* corectitudinea reprezentării, nici fidelitatea sa faţă de vreun original măreţ. Exterioritatea reprezentării e guvernată întotdeauna de o variantă a truismului că, dacă Orientul s-ar putea reprezenta pe sine, ar face-o; dar cum nu poate, o face reprezentarea, pentru Occident, şi, *faute de mieux*, pentru sărmanul Orient. „Sie konnen sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden" (Ei nu se pot reprezenta singuri, ei trebuie să fie reprezentaţi), după

cum scria Marx în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*.

Un alt motiv pentru care insist asupra exteriorităţii este că eu cred că trebuie să se spună clar că ceea ce circulă în mod obişnuit în discursul cultural şi în schimburile din cadrul unei culturi nu e „adevărul", ci reprezentarea. Aproape nu mai este nevoie să se demonstreze că limba însăşi constituie un sistem bine organizat şi codificat, care utilizează multe mijloace pentru a exprima, a indica, a schimba mesaje şi informaţii, pentru a reprezenta şi aşa mai departe. În orice situaţie a limbii, cel puţin în cea scrisă, nu există o prezenţă afirmată, ci o *reprezentă* sau o reprezentare. Valoarea, eficienţa, forţa, veridicitatea aparentă a unei afirmaţii scrise despre Orient se bazează, de aceea, foarte puţin pe Orientul ca atare şi nu poate depinde, din punct de vedere instrumental, de acesta. Dimpotrivă, afirmaţia scrisă constituie o prezenţă pentru cititor prin faptul că a exclus, a eliminat, a lipsit de valoare orice *lucru real* cum este „Orientul". Astfel, întregul orientalism vine din afara Orientului: că orientalismul are o semnificaţie depinde mai mult de Occident decât de Orient, iar această semnificaţie e datorată direct diferitelor tehnici occidentale de reprezentare, care fac Orientul vizibil, limpede, „prezent" în discursul despre el. Iar aceste reprezentări se bazează pe instituţii, tradiţii, convenţii, coduri de înţelegere acceptate pentru efectele lor, şi nu pe un Orient îndepărtat şi amorf.

Diferenţa dintre reprezentările Orientului dinainte de ultima treime a secolului al XVIII-lea şi cele de după el (adică cele ce ţin de orientalismul modern, cum îl numesc eu) este că aria de reprezentare a crescut enorm în a doua perioadă. E adevărat că, după William Jones şi Anquetil-Duperron, şi după expediţia lui Napoleon în Egipt, Europa a ajuns să cunoască Orientul într-un mod mai ştiinţific, să trăiască acolo cu o mai mare autoritate şi disciplină decât până atunci. Dar ce a contat pentru Europa a fost

anvergura mai mare şi rafinamentul sporit, date fiind tehnicile sale de receptare a Orientului. Atunci când, la începutul secolului al XVIII-lea, Orientul a dezvăluit definitiv vârsta limbilor sale – depăşind astfel pedigree-ul divin al limbii ebraice –, descoperirea a fost făcută de un grup de europeni, care au transmis-o şi altor cercetători şi au păstrat-o în noua ştiinţă a filologiei indo-europene. A apărut astfel o nouă ştiinţă privind Orientul lingvistic şi, odată cu ea, aşa cum a arătat Foucault în *Cuvintele şi lucrurile*, o întreagă reţea de interese ştiinţifice înrudite. În mod similar, William Beckford, Byron, Goethe şi Hugo au restructurat Orientul prin arta lor şi au adus la vedere culorile sale, luminile şi oamenii săi, prin imaginile, ritmurile şi motivele lor. Cel mult, Orientul „real" a provocat viziunea unui scriitor, dar foarte rar a ghidat-o.

Orientalismul a răspuns mai mult la cultura care l-a produs decât la obiectul său prezumtiv, produs la rândul său de Occident.

Astfel, istoria orientalismului are atât o stabilitate internă, cât şi un sistem bine articulat de relaţii cu cultura dominantă din jurul său. În consecinţă, analizele mele încearcă să arate profilul domeniului şi organizarea sa internă, iniţiatorii, autorităţile patriarhale, textele canonice, ideile doxologice, figurile exemplare, urmaşii, inovatorii şi noile autorităţi. Mai încerc să explic cum orientalismul a împrumutat şi a fost frecvent influenţat de ideile, doctrinele şi curentele „puternice" care guvernează cultura. Astfel, a existat (şi există) un Orient lingvistic, un Orient freudian, unul spenglerian, unul darwinian, unul rasist şi aşa mai departe. Totuşi, nu a existat niciodată un Orient pur sau necondiţionat; în mod similar, nu a existat niciodată o formă non-materială de orientalism, cu atât mai puţin ceva la fel de nevinovat ca „ideea" de Orient. Prin această convingere de bază şi prin consecinţele sale metodologice mă deosebesc de cercetătorii care studiază istoria ideilor. Căci accentele şi forma de exprimare şi mai ales reprezentarea materială a afirmaţiilor făcute de

discursul de tip orientalist sunt posibile în moduri pe care orice istorie ermetică a ideilor tinde să le elimine. Fără aceste accente şi această reprezentare materială, orientalismul ar fi doar o altă idee, pe când el este şi era mult mai mult decât atât. De aceea, mi-am propus să examinez nu doar lucrări ştiinţifice, ci şi opere literare, tratate politice, texte jurnalistice, cărţi de călătorii, studii religioase şi filologice. Cu alte cuvinte, perspectiva mea hibridă este în mare măsură istorică şi „antropologică", dat fiind faptul că eu cred că toate textele sunt materiale şi circumstanţiale în moduri (desigur) care diferă de la gen la gen şi de la perioadă istorică la perioadă istorică.

Totuşi, spre deosebire de Michel Foucault, faţă de a cărui operă sunt profund îndatorat, cred cu tărie în influenţa determinantă a scriitorilor individuali asupra corpusului colectiv de texte, altfel anonim, ce constituie o structură discursivă, precum orientalismul. Unitatea marelui ansamblu de texte pe care îl analizez se datorează, în parte, faptului că ele se referă frecvent unele la altele: orientalismul e, la urma urmei, un sistem de citare de cărţi şi de autori. Lucrarea lui Edward William Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, a fost citită şi citată de diverşi autori, precum Nerval, Flaubert şi Richard Burton. Lane era o autoritate, iar utilizarea operei sale constituia un imperativ pentru oricine scria sau gândea despre Orient, nu doar despre Egipt: atunci când Nerval împrumută literal pasaje din *Modern Egyptians*, el foloseşte autoritatea lui Lane pentru a-l ajuta la descrierea unor scene rurale din Siria, nu din Egipt. Autoritatea lui Lane şi avantajele asigurate prin citarea sa, cu sau fără discernământ, existau pentru că orientalismul putea da textului său genul de faimă distributivă pe care Lane însuşi îl dobândise. Nu se poate totuşi înţelege faima lui Lane fără a înţelege şi caracteristicile aparte ale textului *său*; acest lucru e la fel de adevărat pentru Renan, Sacy, Lamartine, Schlegel şi un grup de alţi scriitori influenţi. Foucault crede că, în general, textul individual sau autorul

contează foarte puţin; în mod empiric, în cazul orientalismului (şi poate niciunde altundeva) consider că lucrurile nu stau aşa. Astfel, analizele mele folosesc lecturi atente de texte, al căror scop este de a dezvălui dialectica dintre textul individual sau scriitor şi structura colectivă complexă la care contribuie opera sa.

Totuşi, deşi cuprinde o amplă selecţie de scriitori, cartea de faţă e departe de a fi o istorie completă sau o prezentare generală a orientalismului. Sunt perfect conştient de acest minus. Structura unui discurs atât de dens cum este orientalismul a supravieţuit şi a funcţionat în societatea occidentală datorită bogăţiei sale: tot ce am făcut a fost să descriu părţi ale acestei structuri în anumite momente şi doar să sugerez existenţa unui întreg mai mare, detaliat, interesant, punctat de figuri, texte şi evenimente fascinante. M-am consolat cu ideea că această carte e doar o etapă din mai multe şi sper să existe cercetători şi critici care să dorească să scrie altele. Lipseşte un eseu general despre imperialism şi cultură, lipsesc studii serioase despre legătura dintre orientalism şi pedagogie, sau despre orientalismul italian, olandez, german şi elveţian, sau despre dinamica dintre ştiinţă şi literatura de ficţiune, sau despre relaţia dintre ideile administrative şi disciplina intelectuală. Poate că sarcina cea mai importantă ar fi să se realizeze studii asupra alternativelor contemporane la orientalism, să se răspundă la întrebarea cum se pot studia alte culturi şi popoare dintr-o perspectivă libertară sau dintr-una non-represivă şi non-manipulativă. Dar atunci trebuie regândită întreaga problemă complexă a cunoaşterii şi a puterii. Toate acestea sunt sarcini rămase nerezolvate în studiul de faţă.

Ultima observaţie asupra metodei, poate automăgulitoare, pe care vreau să o fac aici, este că am scris studiul gândindu-mă la mai multe categorii de cititori. Pentru cei ce studiază literatura şi critica, orientalismul oferă un exemplu minunat de relaţii între societate, istorie şi textualitate; în plus, rolul cultural jucat de Orient în

Occident leagă orientalismul de ideologie, de politică şi de logica puterii, aspecte relevante, cred eu, pentru comunitatea literară. Pentru cei ce studiază în zilele noastre Orientul, de la universitari la oameni politici, am scris cu două scopuri în minte: primul, să le prezint genealogia lor intelectuală într-un mod complet nou; al doilea, să critic – cu speranţa de a stârni discuţii – presupunerile adesea necontestate pe care majoritatea îşi fondează lucrările. Pentru cititorul obişnuit, acest studiu se ocupă de probleme ce captează întotdeauna atenţia, toate legate nu numai de concepţiile occidentale despre Celălalt, ci şi de rolul deosebit de important jucat de cultura occidentală în ceea ce Vico numea lumea naţiunilor. În sfârşit, pentru cititorii din aşa-zisa lume a treia, acest studiu se propune ca un pas înainte către înţelegerea nu atât a politicilor occidentale şi a lumii non-occidentale în aceste politici, cât *a forţei* discursului cultural occidental, o forţă prea des considerată greşit ca decorativă sau „suprastructurală”. Speranţa mea este de a ilustra structura formidabilă a dominaţiei culturale şi, în special pentru fostele popoare colonizate, pericolele şi tentaţiile utilizării acestei structuri pe ele însele sau pe alţii.

Cele trei mari capitole şi cele douăsprezece subcapitole în care e împărţită cartea sunt destinate a facilita expunerea cât se poate de mult. Capitolul întâi, „Domeniul orientalismului, trasează toate dimensiunile subiectului, atât în materie de timp istoric şi experienţe, cât şi în materie de teme filosofice şi politice. Capitolul al doilea, „Structuri şi restructurări orientaliste” încearcă să urmărească dezvoltarea orientalismului modern printr-o largă descriere cronologică şi prin prezentarea unui set de instrumente comune poeţilor, artiştilor şi cercetătorilor de marcă. Capitolul al treilea, „Orientalismul astăzi”, începe acolo unde cel anterior se oprise, în jurul anului 1870. Este perioada marii expansiuni colonialiste în Orient, care culminează cu al Doilea Război Mondial. Ultima parte din capitolul al treilea caracterizează trecerea de la

hegemonia britanică şi franceză la cea americană; încerc acolo să schiţez în cele din urmă realităţile intelectuale şi sociale ale orientalismului din prezent din Statele Unite.

3. *Dimensiunea personală*. În lucrarea *Frison Notebooks*, Gramsci spune: „Punctul de plecare al unei elaborări critice este conştiinţa a ceea ce eşti cu adevărat şi «cunoaşterea de sine» ca rezultat al procesului istoric de până acum, care a lăsat în tine o infinitate de urme, fără a lăsa şi un inventar”. Singura traducere existentă în engleză încheie în mod inexplicabil comentariul lui Gramsci aici, în timp ce, de fapt, textul în italiană se termină cu „de aceea este imperativ ca, la început, să se facă un asemenea inventar” 16.

O bună parte din investiţia personală în acest studiu derivă din conştiinţa faptului că sunt un „oriental”, un copil crescut în două colonii britanice. Întreaga mea educaţie, în aceste colonii (Palestina şi Egipt) şi în Statele Unite, a fost occidentală şi totuşi această conştiinţă profundă, timpurie, a persistat. În multe privinţe, studiul meu asupra orientalismului a constituit o încercare de a inventaria urmele lăsate în mine, subiectul oriental, de cultura a cărei dominaţie a fost un factor atât de puternic în viaţa tuturor orientalilor. De aceea, pentru mine, Orientul islamic a trebuit să fie centrul atenţiei. Dacă ceea ce am realizat este inventarul prescris de Gramsci nu sunt eu în măsură să stabilesc, deşi mi s-a părut important să fiu conştient că asta am încercat să fac. Cât am lucrat, am fost cât s-a putut de sever şi de raţional, străduindu-mă să-mi menţin conştiinţa critică şi să folosesc acele instrumente ale cercetării istorice, umaniste şi culturale, de care beneficiez, din fericire, datorită educaţiei mele. În nicio situaţie, totuşi, nu am pierdut contactul cu realitatea culturală a „unui oriental”, cu implicarea personală în a fi fost constituit ca „un oriental”.

Împrejurările istorice care au făcut posibil un asemenea studiu sunt destul de complexe şi nu pot decât să le enumăr aici schematic. Oricine a locuit în Occident

începând cu anii 1950, mai ales în Statele Unite, a trăit o perioadă de extraordinară agitaţie în relaţiile dintre Est şi Vest. Oricine a observat cum „Estul” semnifica întotdeauna pericol şi ameninţare în această perioadă, indiferent dacă „Est” însemna Orientul tradiţional sau Rusia. În universităţi, înfiinţarea a tot mai multe instituţii şi programe de studii zonale a transformat cercetarea ştiinţifică a Orientului într-o ramură de politică naţională. Domeniul afacerilor publice din această ţară include un interes sănătos faţă de Orient, atât datorită importanţei sale strategice şi economice, cât şi exotismului său tradiţional. Dacă lumea a devenit imediat accesibilă unui cetăţean occidental din era electronică, şi Orientul s-a apropiat de acesta, fiind acum, poate, mai puţin un mit şi mai mult un loc marcat de interese occidentale, în special americane.

Un aspect al lumii electronice, postmoderne, este acela că a avut loc o consolidare a stereotipurilor prin care e văzut Orientul. Televiziunea, cinematograful şi toate sursele media au introdus informaţia în tipare din ce în ce mai standardizate. În ceea ce priveşte Orientul, standardizarea şi stereotipia culturală au intensificat crezul demonologiei academice şi imaginative din secolul al XIX-lea în „misteriosul Orient”. Acest lucru nu e nicăieri mai adevărat decât în modalităţile prin care este perceput Orientul Apropiat. Trei lucruri au contribuit la transformarea chiar şi a celei mai simple percepţii a arabilor şi a islamului într-o problemă puternic politizată, aproape violentă: unu, istoria prejudecăţii antiarabe şi antiislamice, foarte răspândite în Vest, care se reflectă imediat în istoria orientalismului; doi, lupta dintre arabi şi sionismul israelian şi efectele sale asupra evreilor americani, ca şi asupra culturii liberale şi a populaţiei în general; trei, absenţa aproape totală a oricărei atitudini culturale care să facă posibilă fie identificarea cu arabii ori cu islamul, fie discutarea la rece a acestei probleme. În plus, aproape că nu mai trebuie amintit faptul că, deoarece

Orientul Mijlociu se identifică acum atât de bine cu politica Marilor Puteri, cu economia ţiţeiului şi cu dihotomia simplă: Israelul democratic, iubitor de libertate / arabii răi, totalitari şi terorişti, şansele de a avea o viziune clară asupra Orientului Apropiat sunt deprimant de scăzute.

Propriile-mi experienţe în aceste chestiuni constituie, în parte, ceea ce m-a determinat să scriu cartea de faţă. Viaţa unui arab palestinian în Vest, mai ales în America, e descurajantă. Este aici un consens cvasiunanim că, din punct de vedere politic, el nu există, iar când se acceptă ideea că el există, e tratat fie ca o pacoste, fie ca un oriental. Amestecul de rasism, stereotipuri culturale, imperialism politic, ideologie dezumanizantă, care îi învăluie pe arabi sau pe musulmani, e într-adevăr foarte puternic şi reprezintă ceea ce a ajuns să simtă fiecare palestinian ca fiind propriu-i destin extrem de dureros. Situaţia se înrăutăţeşte şi mai mult atunci când acesta observă faptul că niciun cercetător serios al Orientului Apropiat – adică niciun orientalist – nu s-a identificat vreodată, în Statele Unite, din punct de vedere cultural şi politic, din tot sufletul, cu arabii; desigur, au existat identificări la un anumit nivel, dar ele nu au luat niciodată o formă „acceptabilă”, aşa cum a fost cazul identificării liberale americane cu sionismul, şi mult prea frecvent au fost radical compromise prin asocierea lor fie cu unele interese politice şi economice discreditate (arabiştii din companiile petroliere sau din Departamentul de Stat), fie cu religia.

Relaţia dintre cunoştinţele şi puterea care l-au creat pe „oriental” şi, într-un anumit sens, l-au şi distrus ca fiinţă umană nu reprezintă deci pentru mine o chestiune exclusiv academică. Este totuşi o problemă *intelectuală* de o importanţă foarte evidentă. Am fost capabil să-mi folosesc preocupările umaniste şi politice pentru analizarea şi descrierea unei chestiuni foarte concrete: apariţia, dezvoltarea şi consolidarea orientalismului. Mult prea des se presupune că literatura şi cultura sunt nevinovate din

punct de vedere politic şi chiar istoric; mie mi s-a părut în mod constant că lucrurile stau altfel şi desigur că studiul meu asupra orientalismului m-a convins (şi sper să-i convingă şi pe colegii mei literaţi) că societatea şi cultura literară pot fi înţelese şi studiate doar împreună. În plus, printr-o logică aproape inevitabilă, m-am pomenit scriind istoria a ceva ce împărtăşeşte, în mod ciudat şi secret, antisemitismul occidental. Faptul că antisemitismul şi, aşa cum l-am discutat în latura sa islamică, orientalismul seamănă unul cu altul foarte bine reprezintă un adevăr istoric, cultural şi politic ce trebuie doar amintit unui arab palestinian pentru ca ironia să fie perfect înţeleasă. Dar ceea ce aş mai fi vrut să realizez aici este o mai bună înţelegere a modului în care a funcţionat dominaţia culturală. Dacă lucrul acesta stimulează un nou mod de abordare a Orientului, dacă într-adevăr elimină deopotrivă categoriile de „Orient" şi de „Occident", atunci înseamnă că am avansat puţin pe calea a ceea ce Raymond Williams numea „dezvăţarea" de „stilul dominator inerent" 17.

1

Domeniul orientalismului

…geniul neliniştit şi ambiţios al europenilor… nerăbdător să folosească noile instrumente ale puterii lor…"

— Jean-Baptiste-Joseph Fourier, Preface historique (1809), Description de l'Égypte

I. Cunoaşterea orientalului în 13 iunie 1910, Arthur James Balfour a ţinut un discurs în Camera Comunelor despre „problemele cu care ne confruntăm în Egipt". Acestea, spunea el, „fac parte dintr-o categorie complet diferită" faţă de acelea care „afectează Insula Wight sau zona West Riding din Yorkshire". A vorbit cu autoritatea unui vechi membru al Parlamentului, fost secretar particular al lordului Salisbury, fost secretar-şef pentru Irlanda, fost secretar pentru Scoţia, fost prim-ministru, veteran a numeroase crize, realizări şi schimbări din străinătate. Pe durata implicării sale în problemele

imperiale, Balfour a servit o regină care, în 1876, a fost declarată împărătească a Indiei; a ocupat funcţii semnificative, de mare influenţă, urmărind îndeaproape războaiele afghan şi zulu, ocuparea Egiptului de către Marea Britanie în 1882, moartea generalului Gordon în Sudan, conflictul de la Fashoda, bătălia de la Omdurman, războiul cu burii, războiul ruso-japonez. În plus, remarcabila sa poziţie socială, vasta sa cultură şi inteligenţă – putea scrie pe teme extrem de variate, cum ar fi Bergson, Handel, teism şi golf –, educaţia la Eton şi Trinity College, Cambridge, şi conducerea efectivă a afacerilor imperiale, toate ofereau o autoritate considerabilă cuvintelor adresate de el Camerei Comunelor în iunie 1910. Dar în cuvântarea lui Balfour a fost ceva mai mult de atât, sau cel puţin în nevoia sa de a da conferinţei o valoare didactică şi un conţinut moral. Unii membri puneau la îndoială necesitatea prezenţei „Angliei în Egipt", subiectul cărţii entuziaste a lui Alfred Milner din 1892, care analiza o ocupaţie cândva profitabilă, devenită o sursă de tulburări în perioada când naţionalismul egiptean era în creştere, iar prezenţa continuă a britanicilor în Egipt nu mai era uşor de apărat. Atunci Balfour a informat şi a explicat.

Reamintind provocarea lui J.M. Robertson, membru al Tyneside, Balfour însuşi a pus din nou întrebarea lui Robertson: „Ce drept aveţi să vă arogaţi acest aer de superioritate faţă de oameni pe care îi numiţi orientali?" Alegerea cuvântului „oriental" a fost canonică; l-au folosit Chaucer şi Mandeville, Shakespeare, Dryden, Pope şi Byron. Desemna Asia sau Estul, din punct de vedere geografic, moral, cultural. În Europa se putea vorbi de o personalitate orientală, de o atmosferă orientală, de o poveste orientală, de un despotism oriental sau de un mod de producţie oriental, ceea ce era foarte clar. Marx a utilizat cuvântul, iar acum îl folosea Balfour; alegerea sa era justificată şi nu mai necesita comentarii.

Nu am niciun fel de atitudine de superioritate. Dar

întreb [pe Robertson şi pe oricine altcineva]… care are o idee cât de vagă despre istorie, dacă vor privi în faţă lucrurile cu care trebuie să se confrunte un om de stat britanic atunci când se află într-o poziţie de supremaţie asupra unor mari rase, cum ar fi locuitorii Egiptului şi ai ţărilor din Est. Cunoaştem civilizaţia Egiptului mai bine decât civilizaţia oricărei alte ţări. Îi cunoaştem istoria, o cunoaştem îndeaproape. Ea merge în urmă mult mai departe decât scurta istorie a rasei noastre, care se pierde în preistorie la ora când civilizaţia egipteană trecuse deja de perioada de înflorire. Uitaţi-vă la toate ţările orientale. Nu vorbiţi de superioritate sau de inferioritate.

Două mari teme domină observaţiile sale de aici şi din ceea ce va urma: cunoaşterea şi puterea, temele lui Bacon. Cum Balfour justifică necesitatea ocupaţiei britanice în Egipt, supremaţia, în concepţia lui, e asociată cu cunoaşterea „de către noi” a Egiptului şi nu, în principal, cu puterea militară sau economică. Cunoaşterea înseamnă, pentru Balfour, examinarea unei civilizaţii de la origini până în epoca de înflorire şi până la declin, însemnând, desigur, şi *a fi capabil să faci acest lucru*. Cunoaşterea semnifică ridicarea deasupra imediatului, dincolo de sine, spre ceea ce e străin şi îndepărtat. Obiectul unei asemenea cunoaşteri este în mod inerent vulnerabil la analiză; el e un „fapt” care, dacă se dezvoltă, se schimbă sau se transformă aşa cum o fac frecvent civilizaţiile, e totuşi, în mod fundamental şi chiar ontologic, stabil. A cunoaşte un asemenea obiect înseamnă a-l domina, a avea autoritate asupra lui. Iar aici autoritatea înseamnă pentru „noi” negarea autonomiei „sale” – a ţării orientale – din moment ce o cunoaştem şi ea există, într-un anumit sens, *aşa* cum o ştim noi. Cunoaşterea britanică a Egiptului *este* Egiptul însuşi pentru Balfour, iar responsabilitatea cunoaşterii face ca probleme precum inferioritatea şi superioritatea să pară neînsemnate. Balfour nu neagă nicăieri superioritatea britanică şi inferioritatea egipteană; le ia ca atare, descriind

consecinţele cunoaşterii.

Mai întâi, priviţi datele problemei. Naţiunile occidentale, de îndată ce apar în istorie, încep să demonstreze capacităţi de autoguvernare… având propriile merite… Puteţi căuta în întreaga istorie a orientalilor din ceea ce se cheamă, în general, Est, şi nu veţi găsi niciodată urme de autoguvernare. Toate marile lor secole – care au fost într-adevăr mari – au trecut sub despotisme, sub guvernări absolutiste. Toate marile lor contribuţii la civilizaţie – care au fost într-adevăr mari – s-au înfăptuit sub această formă de guvernământ. Cuceritorii au urmat altor cuceritori, o dominaţie a urmat alteia, dar niciodată, în toate răsturnările de destin, nu aţi putut vedea nici măcar una dintre aceste naţiuni instaurând, prin propriile puteri, ceea ce numim, din punct de vedere occidental, autoguvernarea. Asta e realitatea. Nu e vorba de superioritate şi inferioritate. Presupun că un adevărat înţelept oriental ar spune că guvernarea pe care ne-am asumat-o în Egipt şi oriunde altundeva nu e un subiect demn de un filosof, ci este treaba murdară, inferioară, de a presta munca necesară.

Pentru că faptele acestea sunt fapte, Balfour trebuie să treacă la următoarea parte a argumentaţiei sale.

Este un lucru bun pentru aceste mari naţiuni – admit că sunt mari – ca o asemenea guvernare absolutistă să fie exercitată de noi? Cred că da. Cred că experienţa arată că sub această guvernare le-a fost mult mai bine decât în toată istoria lor de până atunci, ceea ce reprezintă un câştig nu numai pentru ei, ci, fără îndoială, şi pentru întregul Occident civilizat… Ne aflăm în Egipt nu doar de dragul egiptenilor, deşi suntem acolo de dragul lor; suntem acolo şi de dragul Europei în general.

Balfour nu aduce nicio dovadă că egiptenii şi „rasele cu care avem de a face” ar aprecia sau chiar ar înţelege binele ce li se face prin ocupaţia colonială. Totuşi, Balfour nu se gândeşte să-l lase pe egiptean să vorbească pentru sine, deoarece se presupune că orice egiptean care

vorbeşte e mai probabil să fie „agitatorul [cel vrea să creeze dificultăţi” decât băştinaşul cel bun ce trece cu vederea „dificultăţile” dominaţiei străine. Şi astfel, rezolvând problemele etice, Balfour se ocupă, în sfârşit, de cele practice. „Dacă este treaba noastră să guvernăm, cu sau fără recunoştinţă, cu sau fără amintirea reală şi adevărată a tuturor greutăţilor din care am scos populaţia [nicidecum Balfour nu sugerează că pierderea sau cel puţin amânarea la nesfârşit a independenţei Egiptului face parte din aceste greutăţi] şi fără imaginea vie a tuturor avantajelor pe care le-am oferit, dacă asta este deci datoria noastră, cum trebuie ea îndeplinită?” Anglia exportă „în aceste ţări tot ce are mai bun”. Administratori lipsiţi de egoism îşi fac datoria „în mijlocul a zeci de mii de oameni aparţinând unei credinţe diferite, unei rase diferite, unei discipline şi unor condiţii de viaţă diferite”. Ceea ce face posibilă munca lor de guvernare e sentimentul că acasă sunt sprijiniţi de un guvern care îi aprobă. Totuşi, în mod categoric, populaţiile băştinaşe au sentimentul instinctiv că aceia cu care trebuie să aibă de-a face nu au în spatele lor puterea, autoritatea, înţelegerea, sprijinul total şi generos al ţării care i-a trimis acolo, populaţiile acestea îşi pierd întregul simţ al ordinii, ce stă la baza civilizaţiei lor, tot la fel cum funcţionarii noştri îşi pierd întregul simţ al puterii şi autorităţii, ce stă la baza a tot ce pot face ei în beneficiul celor în mijlocul cărora au fost trimişi.

Logica lui Balfour este interesantă, mai ales pentru că se află în concordanţă cu premisele întregului său discurs. Anglia cunoaşte Egiptul; Egiptul este ceea ce ştie Anglia despre el; Anglia ştie că Egiptul nu se poate autoguverna; Anglia confirmă acest lucru ocupând Egiptul; pentru egipteni, Egiptul e ceea ce Anglia a ocupat şi acum guvernează; ocupaţia străină devine astfel „chiar baza” civilizaţiei egiptene contemporane; Egiptul cere, chiar cu insistenţă, ocupaţia britanică. Dar dacă legătura intimă dintre guvernanţi şi guvernaţii din Egipt este tulburată

acasă de îndoielile Parlamentului, atunci „autoritatea a ceea ce… e rasa dominantă – şi trebuie să rămână rasa dominantă – a fost subminată”. Nu suferă doar prestigiul englezilor; „este zadarnic, pentru o mână de oficiali britanici – dotaţi-i cu ce vreţi, daţi-le toate calităţile şi tot geniul – este imposibil pentru ei să îndeplinească sarcina importantă pe care nu doar noi, ci lumea civilizată, le-a impus-o în Egipt” 1.

Ca demers retoric, cuvântarea lui Balfour este semnificativă pentru modul cum joacă el rolul unei varietăţi de personaje şi le reprezintă. Aceste personaje sunt, desigur, „englezii”, pentru care se utilizează pronumele „noi” cu întreaga importanţă a unui om distins şi puternic, ce se simte a fi reprezentantul a tot ce există mai bun în istoria naţiunii sale. Balfour poate vorbi şi în numele lumii civilizate, al Occidentului, cât şi în cel al grupului relativ mic de oficiali colonişti din Egipt. Dacă nu vorbeşte direct în numele orientalilor este pentru că, la urma urmei, ei vorbesc o altă limbă; totuşi, el ştie cum se simt ei pentru că le cunoaşte istoria, încrederea în cei ca el şi speranţele. Cu toate acestea, vorbeşte într-adevăr în numele lor în sensul că ceea ce ar putea ei să aibă de spus, dacă ar fi întrebaţi şi dacă ar fi în stare să răspundă, ar confirma oarecum în zadar ceea ce este deja evident: că sunt o rasă dominată de o altă rasă care-i cunoaşte şi ştie ce e bine pentru ei, mai bine decât s-ar putea cunoaşte singuri. Marile lor momente au fost în trecut; sunt utili în lumea modernă doar pentru că noile imperii puternice i-au scos efectiv din nefericirea decăderii lor şi i-au repus în drepturi, transformându-i în locuitori ai unor colonii productive.

Egiptul în special a constituit un asemenea caz, iar Balfour a fost perfect conştient de câtă dreptate avea să vorbească, în calitate de membru al parlamentului ţării sale, în numele Angliei, al Occidentului, al civilizaţiei apusene, despre Egiptul modern. Pentru că Egiptul era doar o altă colonie: el era justificarea imperialismului

occidental; a fost, până la anexarea sa de către Anglia, un exemplu aproape academic de înapoiere orientală; avea să devină triumful cunoaşterii şi al puterii britanice. Între 1882, anul când Anglia a ocupat Egiptul şi a pus capăt revoltei naţionaliste a colonelului Arabi, şi 1907, reprezentantul Angliei în Egipt, stăpânul Egiptului, a fost Evelyn Baring (cunoscut şi ca „Over-baring”[4]), lord Cromer. În 30 iulie 1907, Balfour a fost cel care, în Camera Comunelor, a sprijinit proiectul de a-i acorda lui Cromer un premiu de pensionare de cincizeci de mii de lire sterline, drept răsplată pentru ceea ce a făcut în Egipt. Cromer *a făurit* Egiptul, a spus Balfour:

Pe tot ce a pus mâna a dus la bun sfârşit… Serviciile lordului Cromer în ultimul sfert de secol au ridicat Egiptul de la cel mai scăzut nivel de degradare socială şi economică la standardul altor naţiuni orientale, de care se distinge, cred eu, prin prosperitate financiară şi morală.2

Cum se măsura prosperitatea morală a Egiptului, Balfour nu s-a aventurat să spună. Exporturile britanice către Egipt le egalau pe cele către întreaga Africă; aceasta indica sigur o anumită prosperitate financiară, pentru Egipt şi pentru Anglia (deşi inegal) împreună. Dar ceea ce a contat cu adevărat a fost tutela occidentală, neîntreruptă şi totală, asupra unei ţări orientale, de la savanţii, misionarii, oamenii de afaceri, soldaţii şi profesorii care au pregătit şi apoi au implementat ocupaţia, până la înalţii funcţionari, precum Cromer şi Balfour, care s-au văzut în situaţia de a asigura, a dirija şi uneori chiar de a impune ridicarea Egiptului de la nepăsarea orientală la eminenţa lui singulară din prezent.

Dacă succesul britanic în Egipt era atât de mare pe cât spunea Balfour, el nu a fost nicidecum un succes inexplicabil sau iraţional. Chestiunile egiptene erau controlate conform unei teorii generale exprimate atât de Balfour în notele sale despre civilizaţia orientală, cât şi de Cromer în rezolvarea problemelor de zi cu zi din Egipt. Cel

4 Englezescul overbear înseamnă „a domina", „a supune" (n. red.).

mai important lucru legat de această teorie în prima decadă a secolului XX a fost că ea funcţiona şi funcţiona extraordinar de bine. Argumentaţia, redusă la forma sa cea mai simplă, era clară, precisă, uşor de înţeles. Există occidentali şi există orientali. Primii domină, ceilalţi trebuie să fie dominaţi, ceea ce de obicei înseamnă că li se ocupă ţara, că afacerile interne le sunt strict controlate, că sângele şi comorile sunt puse la dispoziţia uneia sau alteia dintre puterile vestice. Faptul că Balfour şi Cromer, după cum vom vedea în continuare, au reuşit să reducă omenirea la asemenea esenţe culturale şi rasiale nemiloase nu a constituit deloc un semn al cruzimii lor. A fost mai degrabă un indiciu al gradului de perfecţiune atins de o doctrină generală la ora la care ei o aplicau – perfecţiune în funcţionare şi eficienţă.

Spre deosebire de Balfour, ale cărui teorii privind orientalii pretindeau a viza universalitatea, Cromer vorbea despre orientali în mod specific ca despre ceea ce a condus sau a trebuit să înfrunte, mai întâi în India, apoi timp de 25 de ani în Egipt, perioadă în care a devenit consul general suprem în Imperiul Britanic. „Orientalii" lui Balfour sunt „rasele dominate" ale lui Cromer, din care a făcut subiectul unui lung eseu publicat în *Edinburgh Review* în ianuarie 1908. Încă o dată, cunoaşterea raselor dominate sau a orientalilor este ceea ce uşurează şi face profitabilă conducerea lor;

cunoaşterea dă putere, mai multă putere cere mai multă cunoaştere şi aşa mai departe, într-o dialectică tot mai profitabilă a informaţiei şi controlului. Teoria lui Cromer este că Imperiul Britanic nu se va dizolva dacă lucruri precum militarismul şi egotismul comercial de acasă şi „instituţiile libere" din colonii (în contrast cu guvernarea britanică „conform Codului moralităţii creştine") sunt ţinute sub control. Căci dacă, după părerea lui Cromer, logica este ceva „a cărui existenţă orientalul e dispus s-o ignore cu totul", metoda potrivită de conducere nu este să i se impună măsuri ultraştiinţifice sau să fie

forţat fizic să accepte logica. E mai degrabă înţelegerea limitelor sale şi „efortul de a găsi, în mulţumirea rasei dominate, o relaţie mai valoroasă şi, se poate spera, mai puternică, între guvernanţi şi guvernaţi”. În spatele acestei pacificări a rasei dominate se ascunde puterea imperială, mai eficientă prin înţelegerea sa profundă şi aplicarea sa puţin frecventă decât prin soldaţii săi, perceptorii brutali sau forţa sa nestăpânită. Pe scurt, imperiul trebuie să fie înţelept, trebuie să-şi tempereze lăcomia prin lipsă de egoism şi nerăbdarea prin disciplină flexibilă.

Ca să fiu mai explicit, ce se urmăreşte atunci când se spune că spiritul comercial trebuie ţinut sub control este că, având de-a face cu indieni sau egipteni, cu şilukşi sau zuluşi, prima problemă e să analizezi ce cred aceşti oameni, care sunt toţi, din punct de vedere naţional, mai mult sau mai puţin *în stătu pupillari*, că slujeşte mai bine intereselor lor, deşi acesta reprezintă un subiect ce merită o atenţie deosebită. Dar este esenţial ca fiecare hotărâre specială să fie luată mai ales cu referire la ceea ce, în lumina cunoaşterii şi a experienţei occidentale, moderată de condiţiile locale, considerăm noi, în mod conştient, că este cel mai bine pentru rasa dominată, fără referire la niciun avantaj real sau presupus ce ar putea reveni Angliei ca naţiune sau – ceea ce e cazul mai frecvent – la interesele speciale reprezentate de una sau mai multe clase influente de britanici. Dacă naţiunea engleză ca întreg reţine în mod constant acest principiu şi insistă cu hotărâre în privinţa aplicării sale, deşi nu putem crea niciodată un patriotism asemănător celui bazat pe afinitate de rasă sau pe comunitate de limbă, am putea, probabil, făuri un gen de loialitate cosmopolită, fondată pe respectul acordat întotdeauna talentelor superioare şi comportamentului lipsit de egoism, şi pe recunoştinţa pentru favorurile oferite şi pentru cele care vor urma. Se poate spera atunci, în orice caz, că egipteanul va ezita înainte de a-şi lega soarta de cea a unui viitor Arabi… Chiar şi sălbaticul din centrul Africii poate învăţa eventual

să închine un imn pentru Astraea Redux, reprezentată de oficialul britanic, care îi refuză ginul, dar îi oferă dreptate. Mai mult decât atât, comerţul va avea de câştigat.3

Câtă „atenţie deosebită” trebuie să acorde conducătorul propunerilor venite din partea rasei dominate s-a văzut în opoziţia hotărâtă a lui Cromer faţă de naţionalismul egiptean. Instituţii indigene libere, absenţa ocupaţiei străine, suveranitate naţională: aceste pretenţii deloc surprinzătoare au fost constant respinse de Cromer, care a afirmat fără ambiguitate că „adevăratul viitor al Egiptului... se află nu în direcţia unui naţionalism îngust, care va cuprinde doar egiptenii băştinaşi... ci mai degrabă în cea a unui cosmopolitism lărgit” 4. Rasele dominate nu au capacitatea înnăscută de a şti ce e bine pentru ele. Majoritatea erau rase orientale, cu care Cromer era familiarizat, deoarece avea experienţa din India şi Egipt. Unul dintre aspectele legate de orientali, convenabile pentru Cromer, era faptul că a-i conduce, deşi împrejurările pot fi uşor diferite pe ici, pe colo, însemna cam peste tot aproape acelaşi lucru.5 Aceasta pentru că, desigur, orientalii erau cam peste tot aproape aceiaşi.

Abordăm acum, în sfârşit, fondul, dezvoltat în timp, al cunoaşterii esenţiale, atât academice, cât şi practice, moştenite de Cromer şi Balfour de la un secol de orientalism occidental modern: cunoştinţe despre orientali şi cunoaşterea orientalilor, a rasei, caracterului, culturii, istoriei, tradiţiilor, societăţii şi posibilităţilor lor. Această cunoaştere era eficientă: Cromer credea că a pus-o în aplicare în guvernarea Egiptului. În plus, era cunoaştere testată şi constantă, deoarece „orientalii”, în realitate, constituiau o esenţă platonică, pe care orice orientalist (sau conducător al orientalilor) o putea examina, înţelege şi expune. Astfel, în capitolul 34 din lucrarea sa în două volume *Modern Egypt*, magistrală prezentare a experienţei şi a realizărilor sale, Cromer propune un fel de canon personal al înţelepciunii orientaliste:

Sir Alfred Lyall mi-a spus odată: „Acurateţea e

incompatibilă cu spiritul oriental. Fiecare anglo-indian trebuie să reţină această maximă/ Lipsa de acurateţe, care degenerează uşor în falsitate, constituie, de fapt, principala caracteristică a spiritului oriental.

Europeanul are o judecată solidă, afirmaţiile sale sunt lipsite de ambiguitate, el fiind un logician prin natura sa, chiar dacă nu a studiat logica; tot prin natură este sceptic şi cere dovezi înainte de a accepta adevărul oricărei afirmaţii; inteligenţa sa educată funcţionează ca un mecanism. Spiritul orientalului, pe de altă parte, la fel ca străzile sale pitoreşti, e cu desăvârşire lipsit de simetrie. Raţionamentele sale sunt dintre cele mai incoerente. Deşi vechii arabi şi-au însuşit într-un grad ceva mai mare ştiinţa dialecticii, descendenţii lor au deficienţe serioase în facultatea lor logică. Sunt adesea incapabili să tragă cele mai evidente concluzii din orice premise clare, al căror adevăr îl pot admite. Încearcă să scoţi de la orice egiptean obişnuit o afirmaţie simplă. Explicaţia va fi, în general, lungă şi lipsită de luciditate. Se va contrazice probabil de mai multe ori înainte de a-şi încheia relatarea.

Va claca adesea în cazul celui mai inofensiv interogatoriu.

Orientalii sau arabii sunt caracterizaţi, în continuare, ca fiind creduli, „lipsiţi de energie şi iniţiativă”, înclinaţi spre „linguşiri grosolane”, intrigi, şiretenie şi cruzime faţă de animale; orientalii nu pot merge nici pe drum, nici pe trotuar (mintea lor dezordonată nu poate înţelege ceea ce europeanul inteligent percepe imediat: drumurile şi trotuarele sunt făcute să mergi pe ele); orientalii sunt mincinoşi inveteraţi, „letargici şi suspicioşi”, opuşi în toate clarităţii, francheţei şi nobleţei rasei anglo-saxone.6

Cromer nu face niciun efort să ascundă faptul că, pentru el, orientalii au fost întotdeauna doar materialul uman pe care l-a guvernat în coloniile britanice. „Deoarece sunt numai un diplomat şi administrator, al cărui subiect de studiu este şi omul, dar din punctul de vedere al guvernării sale”, spune Cromer, „mă mulţumesc să observ

faptul că, într-un fel sau altul, orientalul acţionează, vorbeşte şi gândeşte, în general, exact invers decât europeanul”. 7 Părerile lui Cromer se bazează, în parte, pe observaţia directă, deşi se referă pe alocuri la autorităţile orientaliste ortodoxe (în particular la Ernest Renan şi Constantin de Volney) pentru a-şi susţine afirmaţiile. Pe aceşti orientalişti cu autoritate se bazează şi atunci când explică de ce sunt orientalii aşa cum sunt. Nu are nicio îndoială că *orice* cunoaştere a orientalului îi va confirma părerile, care, judecând după descrierea făcută egipteanului ce clachează la interogatoriu, consideră orientalul vinovat. Crima era că orientalul e oriental, ceea ce indică foarte clar cât de larg acceptată era o asemenea tautologie, încât putea fi scrisă fără a se face apel la logica sau la simetria de spirit europeană. Astfel, orice deviere de la ceea ce era considerat normă a comportării orientale era caracterizată drept nefirească; ultimul raport anual al lui Cromer din Egipt proclama, în consecinţă, naţionalismul egiptean ca fiind o „idee complet inedită” şi „o plantă exotică mai degrabă decât indigenă”.8

Am greşi, cred, dacă am subestima rezervorul de cunoştinţe acreditate, codul ortodoxiei orientaliste, la care se referă pretutindeni Cromer şi Balfour în scrierile şi în politica lor publică. A spune pur şi simplu că orientalismul a fost o raţionalizare a guvernării coloniale înseamnă a ignora în ce măsură guvernarea colonială a fost justificată în avans de orientalism, mai degrabă decât ulterior. Oamenii au împărţit întotdeauna lumea în regiuni, distincte în mod real sau imaginar una de alta. Demarcaţia absolută dintre Est şi Vest, pe care Balfour şi Cromer o acceptă cu atâta împăcare, s-a construit în ani, chiar în secole. Au existat, desigur, nenumărate călătorii soldate cu descoperiri; au existat contacte prin intermediul comerţului şi al războiului. Dar mai mult, începând cu mijlocul secolului al XVIII-lea, au existat două elemente principale în relaţia dintre Est şi Vest. Unul a fost sporirea cunoştinţelor sistematice ale europenilor despre Orient, ca

urmare a extinderii coloniilor, ca şi a interesului larg pentru ceea ce era străin şi neobişnuit, exploatate de ştiinţele în dezvoltare precum etnologia, anatomia comparată, filologia şi istoria; în plus, acestor cunoştinţe sistematice li s-a adăugat o producţie literară considerabilă, datorată romancierilor, poeţilor, traducătorilor şi călătorilor talentaţi. Cealaltă trăsătură a relaţiilor dintre Orient şi Europa a fost faptul că Europa s-a aflat mereu pe o poziţie de forţă, ca să nu spunem de dominaţie. Nu există nicio modalitate de a exprima acest lucru eufemistic. E adevărat că relaţia dintre cei puternici şi cei slabi putea fi deghizată sau moderată, ca atunci când Balfour a recunoscut că civilizaţiile orientale „sunt mari”. Dar relaţia esenţială, pe tărâm politic, cultural şi chiar religios, a fost considerată – în Vest, care ne interesează aici – o relaţie între un partener puternic şi unul slab.

Pentru a exprima această relaţie au fost utilizaţi numeroşi termeni: Balfour şi Cromer, tipic, au folosit mai mulţi. Orientalul e iraţional, depravat (căzut), infantil, „diferit”; astfel, europeanul e raţional, virtuos, matur, „normal”. Dar modalitatea de a însufleţi relaţia a fost peste tot sublinierea faptului că orientalul a trăit într-o lume a sa, diferită, dar riguros organizată, o lume cu propriile-i graniţe naţionale, culturale şi epistemologice şi cu propriile-i principii de coerenţă internă. Totuşi, ceea ce a dat lumii orientale inteligibilitate şi identitate nu a fost rezultatul eforturilor orientalului, ci mai degrabă întreaga serie complexă de manipulări inteligente prin care Orientul a fost identificat de către Vest. Astfel, cele două trăsături ale relaţiei culturale pe care le-am discutat se întâlnesc. Cunoaşterea Orientului, fiind produsă de putere, *creează* într-un fel Orientul, orientalul şi lumea lui. În limbajul lui Cromer şi

Balfour, orientalul e prezentat ca fiind ceva ce este judecat (precum într-un tribunal), ceva ce se studiază şi se descrie (ca într-o programă şcolară), ceva ce se disciplinează (ca într-o şcoală sau închisoare), ceva ce se

ilustrează (ca într-un manual de zoologie). Problema este că, în fiecare din aceste cazuri, orientalul e *închis* între nişte cadre dominante şi *reprezentat* prin acestea. De unde provine totul?

Puterea culturală nu este ceva despre care se poate discuta cu uşurinţă, iar unul dintre scopurile cărţii de faţă e ilustrarea, analiza şi reflecţia asupra orientalismului, ca o exercitare a puterii culturale. Cu alte cuvinte, e mai bine să nu riscăm generalizări despre o noţiune atât de vagă şi totuşi atât de importantă ca puterea culturală înainte de a analiza un material cât mai bogat. Dar, la început, se poate spune că, în ceea ce priveşte Occidentul în secolele al XIX-lea şi XX, s-a făcut presupunerea că Orientul şi tot ce însemna el a fost, dacă nu în mod evident inferior Vestului, măcar în căutarea unui studiu corectiv făcut de acesta. Orientul era considerat ca închis între limitele sălii de clasă, ale tribunalului, ale închisorii, ale manualului ilustrat. Atunci, orientalismul reprezintă cunoştinţele despre Orient, care plasează realităţile orientale în clasă, tribunal, închisoare sau manual, în vederea analizei, studierii, judecării, disciplinării sau guvernării.

În primii ani ai secolului XX, oameni ca Balfour şi Cromer au putut spune ce au spus, în felul în care au spus, deoarece o tradiţie a orientalismului, anterioară secolului al XIX-lea, le-a oferit un vocabular, imagini, retorică şi cifre cu care s-o spună. Totuşi, orientalismul s-a fortificat şi a fost fortificat prin certitudinea faptului că Europa sau Occidentul a condus literalmente cea mai mare parte a suprafeţei pământului. Perioada de imens progres al instituţiilor şi al conţinutului orientalismului coincide exact cu perioada de expansiune europeană fără egal; din 1815 până în 1914, dominaţia colonială europeană directă a crescut de la aproximativ 35% din suprafaţa pământului la circa 85%9. Toate continentele au fost afectate, dar niciunul mai mult decât Africa şi Asia. Cele două mari imperii au fost cel britanic şi cel francez; aliaţi şi parteneri în unele privinţe, au fost rivali ostili în altele. În Orient, de

la ţărmurile estice ale Mediteranei până în Indochina şi Malaya, posesiunile lor coloniale şi sferele imperiale de influenţă erau alăturate, uneori coincideau, adesea s-au purtat lupte pentru ele. Dar Orientul Apropiat, teritoriile Estului Apropiat arab, unde islamul trebuia să definească trăsăturile culturale şi rasiale, a fost locul unde britanicii şi francezii s-au întâlnit unii cu alţii şi cu „Orientul”, cu cea mai mare intensitate, familiaritate şi complexitate. Pentru o lungă perioadă din secolul al XIX-lea, aşa cum spunea lordul Salisbury în 1881, părerea lor comună despre Orient era complicat de problematică: „Atunci când ai un… aliat fidel, înclinat să se amestece într-o ţară care te interesează foarte mult, ai trei alternative. Poţi renunţa, sau monopoliza, sau împărţi. Renunţarea ar fi însemnat ca Franţa, prin poziţia sa, să blocheze drumul nostru spre India. Monopolizarea ar fi fost aproape un risc de război. Aşa că am ales soluţia împărţirii”. 10

Şi într-adevăr au împărţit, aşa cum vom analiza în continuare. Ce au împărţit nu a fost totuşi doar pământ sau profit sau guvernare, ci genul de putere intelectuală pe care l-am numit orientalism. Într-un anumit sens, orientalismul era o bibliotecă sau o arhivă de informaţii deţinute în comun şi, în unele aspecte, în mod unanim. Ceea ce ţinea laolaltă arhiva era o familie de idei11 şi un set unificator de valori, dovedite în multe feluri a fi eficiente. Aceste idei explicau comportamentul orientalilor, le asigurau o mentalitate, o genealogie, o atmosferă şi, cel mai important, permiteau europenilor să-i trateze şi să-i considere pe orientali ca pe un fenomen cu caracteristici obişnuite. Dar, ca orice set de idei durabile, noţiunile orientaliste i-au influenţat pe oamenii numiţi orientali, ca şi pe cei numiţi occidentali, europeni sau vestici; pe scurt, orientalismul e mai bine perceput ca un set de constrângeri şi limitări impuse gândirii decât ca o simplă doctrină pozitivă.

Dacă esenţa orientalismului este distincţia de neînlăturat între superioritatea Vestului şi inferioritatea

Orientului, atunci trebuie să ne pregătim să observăm modul cum orientalismul, în dezvoltarea sa istorică, a adâncit şi chiar a intensificat distincţia. În secolul al XIX-lea, când a devenit o practică obişnuită ca Marea Britanie să-şi retragă funcţionarii din India şi de oriunde altundeva odată ce au împlinit 55 de ani, s-a atins o nouă rafinare a orientalismului; nici unui oriental nu-i era permis să vadă un occidental îmbătrânind şi decăzând, tot la fel cum niciun occidental nu trebuia să se vadă, în ochii rasei dominate, altfel decât ca un tânăr rajah viguros, raţional, veşnic ager.12

Ideile orientaliste au luat diferite forme în secolele al XIX-lea şi XX. în primul rând, în Europa exista o vastă literatură despre Orient, moştenită de la trecutul european. Ceea ce este caracteristic sfârşitului de secol XVIII şi începutului de secol XIX, când studiul de faţă presupune că a început orientalismul modern, e faptul că a avut loc o renaştere orientală, aşa cum spunea Edgar Quinet13. Dintr-odată, multor gânditori, politicieni şi artişti li s-a părut că a apărut o nouă conştiinţă a Orientului, din China până la Mediterana. Această conştiinţă era, în parte, rezultatul unor texte orientale, recent descoperite şi traduse, în limbi precum sanscrita, zend şi arabă; era şi rezultatul unei relaţii nou percepute între Orient şi Occident. Pentru scopurile acestei lucrări, nota dominantă a relaţiei dintre Orientul Apropiat şi Europa a fost stabilită prin invazia napoleoniană a Egiptului din 1798, invazie ce a constituit, în multe feluri, însuşi modelul unei apropieri cu adevărat ştiinţifice a unei culturi de către alta, evident mai puternică. Căci, odată cu ocuparea Egiptului de Napoleon, au fost declanşate anumite procese între Est şi Vest, care domină încă perspectivele noastre culturale şi politice contemporane. Iar expediţia napoleoniană, cu marele său monument colectiv de erudiţie, *Description de l'Égypte*, a oferit o scenă sau un cadru pentru orientalism, deoarece Egiptul şi, ulterior, celelalte teritorii islamice au fost considerate

provincia vie, laboratorul, teatrul cunoştinţelor occidentale efective despre Orient. Voi reveni mai târziu asupra aventurii napoleoniene.

Cu experienţe precum cea a lui Napoleon, Orientul, ca o sumă de cunoştinţe în Vest, s-a modernizat şi aceasta este o a doua formă în care a existat orientalismul în secolele XIX-XX. De la începutul perioadei pe care o voi examina, s-a remarcat peste tot la orientalişti ambiţia de a-şi formula în termeni moderni descoperirile, experienţele şi analizele, de a pune ideile despre Orient în legătură strânsă cu realităţile moderne. Cercetările lingvistice ale lui Renan asupra limbilor semitice din 1848, de exemplu, au fost exprimate într-un stil care a recurs în mare măsură, pentru a-şi baza autoritatea, la gramaticile comparate contemporane, la anatomia comparată şi la teoria raselor; acestea au conferit prestigiu orientalismului său şi – reversul medaliei – au făcut orientalismul vulnerabil, aşa cum a fost mereu începând de atunci, la mode, ca şi la curentele de gândire cu influenţă semnificativă din Vest. Orientalismul a fost supus imperialismului, pozitivismului, utopismului, istoricismului, darwinismului, rasismului, freudismului, marxismului, spenglerismului. Dar orientalismul, ca multe ştiinţe naturale şi sociale, a avut „paradigme” de cercetare, şi-a avut propriile societăţi erudite, propria instituţie. În secolul al XIX-lea, prestigiul domeniului a crescut enorm, la fel ca şi reputaţia şi influenţa unor instituţii precum Société asiatique, Royal Asiatic Society, Deutsche Morgentăndische Gesellschaft şi American Oriental Society. Odată cu dezvoltarea acestor societăţi, a crescut, în întreaga Europă, şi numărul catedrelor de studii orientale; ca urmare, s-au înmulţit şi mijloacele de răspândire a orientalismului. Periodicele orientaliste, începând cu *Fundgraben des Orients* (1809), au sporit cantitatea de cunoştinţe ca şi numărul de specialităţi.

Totuşi, foarte puţine asemenea activităţi şi instituţii au existat şi s-au dezvoltat liber, pentru că, în a treia sa

formă, orientalismul a impus anumite limite gândirii despre Orient. Chiar şi scriitorii cei mai dotaţi cu imaginaţie, ca Flaubert, Nerval şi Scott, au fost reţinuţi în privinţa a ceea ce puteau experimenta sau spune despre Orient. Căci orientalismul era, în ultimă instanţă, o viziune politică asupra realităţii, a cărei structură a promovat diferenţa dintre familiar (Europa, Vestul, „noi") şi străin (Orientul, Estul, „ei"). Această viziune, într-un anumit sens, a creat, apoi a servit cele două lumi astfel concepute. Orientalii trăiau în lumea lor, „noi" trăiam într-a noastră. Viziunea şi realitatea materială se sprijineau şi se ajutau reciproc. O anumită libertate de comunicare a constituit întotdeauna privilegiul occidentalului; deoarece cultura sa era cea mai puternică, el putea înţelege, înfrunta şi da formă şi semnificaţie marelui mister asiatic, aşa cum l-a numit odată Disraeli. Totuşi, ceea ce cred eu că a fost trecut anterior cu vederea este vocabularul restrâns al unui asemenea privilegiu şi limitele comparative ale unei asemenea viziuni. Argumentaţia mea presupune că realitatea orientalistă e antiumană şi persistentă. Domeniul său, la fel ca şi instituţiile şi influenţa sa atotpătrunzătoare, durează şi astăzi.

Dar cum a funcţionat şi funcţionează orientalismul? Cum poate fi descris ca un fenomen istoric, un mod de gândire, o problemă contemporană şi o realitate materială, în acelaşi timp? Să revenim la Cromer, un tehnician desăvârşit al imperiului, dar şi un beneficiar al orientalismului. El ne poate da un răspuns rudimentar. În eseul *The Government of Subiect Races*, el se confruntă cu problema modului în care Marea Britanie, o naţiune de indivizi, va administra un imperiu vast pe baza unor principii centrale. El compară „agentul local", care este un specialist în problemele băştinaşilor, având în acelaşi timp o individualitate anglo-saxonă, cu autoritatea centrală de acasă, de la Londra. Primul poate „trata subiecte de interes local într-un mod calculat să ştirbească sau chiar să pună în pericol interesele imperiale. Autoritatea

centrală se află în situaţia de a prevedea orice pericol ce-ar decurge din această cauză”. De ce? Pentru că autoritatea centrală poate „asigura funcţionarea armonioasă a diferitelor părţi ale maşinii” şi „trebuie să se străduiască, pe cât posibil, să creeze condiţiile necesare guvernării coloniei” 14. Limbajul e vag şi neatrăgător, dar sensul nu este greu de înţeles. Cromer vede un centru al puterii în Occident şi, radiind de aici către Est, o uriaşă maşină atotcuprinzătoare, care să sprijine autoritatea centrală, dar să fie condusă de ea. Ceea ce componentele maşinii îi furnizează din Est – material uman, bogăţii, cunoştinţe – e prelucrat de aceasta, apoi transformat m şi mai multă putere. Specialistul converteşte imediat materia orientală simplă în substanţă utilă: orientalul devine, de exemplu, o rasă dominată, un exemplu de mentalitate „orientală”, totul în scopul consolidării „autorităţii” de acasă. „Interesele locale” sunt interese orientaliste speciale, „autoritatea centrală” e interesul general al societăţii imperiale ca întreg. Ceea ce vede Cromer destul de clar este administrarea cunoştinţelor de către societate, faptul că acestea – indiferent cât sunt de speciale – sunt controlate mai întâi de interesele locale ale unui specialist, apoi de interesele generale ale unui sistem social de autoritate. Relaţia între interesele locale şi cele centrale e complicată, dar nicidecum nediscriminatorie.

În cazul lui Cromer ca administrator imperial, „adevăratul subiect de studiu este şi omul”, spune el. Când Pope a decretat că adevăratul subiect de studiu al omenirii este omul, el s-a referit la toţi oamenii, inclusiv la „indianul cel sărac”; în timp ce exprimarea lui Cromer, „şi omul”, ne aminteşte că anumiţi oameni, cum ar fi orientalii, pot fi aleşi ca *adevărat* subiect de studiu. Studiul adevărat – în acest sens – al orientalilor este orientalismul, separat cu adevărat de alte forme de cunoaştere, dar în final util (căci e finit) pentru realitatea materială şi socială, ce include întreaga cunoaştere din orice moment, ce susţine cunoaşterea, asigurându-i diferite întrebuinţări. Se

stabileşte o ordine de suveranitate de la Est la Vest, un lanţ imaginar al existenţei, a cărui formă clară a fost exprimată odată de Kipling:

Catârul, calul, elefantul sau boul se supune celui ce-l conduce, acesta se supune sergentului, sergentul locotenentului, locotenentul căpitanului, căpitanul maiorului, maiorul colonelului, colonelul comandantului de brigadă, care conduce trei regimente, iar acesta generalului, care se supune Viceregelui, aflat în slujba împărătesei.15

Oricât de profund imaginar este acest monstruos lanţ al supunerii, oricât de bine controlată este „funcţionarea armonioasă" a lui Cromer, orientalismul poate exprima, de asemenea, puterea Vestului şi slăbiciunea Orientului, aşa cum e văzută de Occident. O asemenea putere şi o asemenea slăbiciune sunt inerente orientalismului, ca şi oricărei concepţii ce împarte lumea în mari entităţi generale, care coexistă într-o stare de tensiune produsă de ceea ce se crede a fi diferenţă radicală.

Căci aceasta reprezintă principala problemă intelectuală ridicată de orientalism. Se poate împărţi realitatea umană, pentru că realitatea umană pare într-adevăr a fi împărţită, în culturi, istorii, tradiţii, societăţi, chiar rase, clar diferite, şi să supravieţuim consecinţelor în mod uman? Prin a supravieţui consecinţelor în mod uman înţeleg să mă întreb dacă există vreo cale de a evita ostilitatea exprimată de împărţirea oamenilor în „noi" (occidentalii) şi „ei" (orientalii). Pentru că asemenea divizări sunt generalităţi a căror utilitate istorică şi actuală a fost de a dirija importanţa distincţiei între unii oameni şi alţii, de obicei, către scopuri nu tocmai admirabile. Când se folosesc categorii precum oriental şi occidental ca punct de plecare, dar şi ca punct final, al analizei, cercetării, politicii de stat (aşa cum au fost utilizate categoriile de către Balfour şi Cromer), rezultatul este, de obicei, polarizarea distincţiei – orientalul devine mai oriental, occidentalul mai occidental – şi limitarea contactului între

culturi, tradiţii şi societăţi diferite. Pe scurt, de la începuturile istoriei sale moderne şi până în prezent, orientalismul, ca formă de gândire asupra străinilor, a demonstrat în mod tipic tendinţa regretabilă a oricărei cunoaşteri bazate pe distincţii rigide de genul „Est7" Vest", şi anume canalizarea gândirii într-un compartiment vestic sau unul estic. Întrucât această tendinţă se manifestă chiar în centrul teoriei, practicii şi valorilor orientaliste găsite în Vest, sensul puterii occidentale asupra Orientului e luat ca atare, având statut de adevăr ştiinţific.

Una sau două ilustrări contemporane pot clarifica perfect această observaţie. E firesc ca oamenii aflaţi la putere să evalueze din când în când lumea cu care trebuie să se confrunte. Balfour a făcut acest lucru în mod frecvent. A făcut-o şi contemporanul nostru Henry Kissinger, arareori cu mai multă sinceritate decât în eseul *Domestic Structure and Foreign Policy*. Drama descrisă de el este reală, o dramă în care Statele Unite trebuie să-şi stabilească comportamentul în lume sub presiunile forţelor interne, pe de o parte, şi ale realităţilor externe, pe de altă parte. Doar din acest motiv, discursul lui Kissinger trebuie să realizeze o polaritate între Statele Unite şi lume; în plus, desigur, el vorbeşte în mod conştient ca o voce autoritară în numele marii puteri vestice, a cărei istorie recentă şi realitate prezentă au aşezat-o în faţa unei lumi care nu-i acceptă uşor puterea şi dominaţia. Kissinger simte că Statele Unite pot trata mai uşor cu Occidentul industrial, dezvoltat decât cu lumea în curs de dezvoltare. Din nou, realitatea contemporană a relaţiilor dintre Statele Unite şi aşa-numita lume a treia (care include China, Indochina, Orientul Apropiat, Africa şi America Latină) constituie în mod evident un set de probleme spinoase, pe care nici măcar Kissinger nu le poate ascunde.

Metoda lui Kissinger în eseu funcţionează în conformitate cu ceea ce lingviştii numesc opoziţie binară, şi anume el arată că există două stiluri în politica externă

(cel profetic şi cel politic), două tipuri de tehnici, două perioade etc. Atunci când, la încheierea părţii istorice a argumentaţiei sale, el ajunge faţă în faţă cu lumea contemporană, o împarte în două jumătăţi, ţările dezvoltate şi cele în curs de dezvoltare. Prima jumătate, Vestul, „este profund dedicată ideii că lumea reală e exterioară observatorului, iar cunoaşterea constă în înregistrarea şi clasificarea informaţiilor cât mai precis". Kissinger îşi susţine teoria prin evocarea revoluţiei newtoniene, care nu a avut loc în lumea în curs de dezvoltare: „Culturile ce au ratat impactul iniţial al gândirii newtoniene au reţinut concepţia esenţial prenewtoniană că lumea reală e aproape complet *internă* observatorului". Ca urmare, adaugă el, „realitatea empirică are, pentru multe dintre ţările noi, o semnificaţie mult diferită de cea a Vestului, pentru că, într-un anumit sens, ele nu au trecut niciodată prin procesul descoperirii sale" 16.

Spre deosebire de Cromer, Kissinger nu trebuie să-l citeze pe Sir Alfred Lyall în legătură cu incapacitatea orientalului de a fi precis; observaţia pe care o face e suficient de incontestabilă pentru a necesita vreo validare specială. Noi ne-am avut revoluţia newtoniană, ei nu. În calitate de gânditori, noi stăm mult mai bine decât ei. Perfect: până la urmă, liniile sunt trasate cam în acelaşi fel în care le-au trasat Balfour şi Cromer. Totuşi, între Kissinger şi imperialiştii britanici au intervenit 60 de ani sau mai mulţi. Numeroase războaie şi revoluţii au dovedit în mod concludent că stilul profetic prenewtonian, asociat de Kissinger atât cu ţările în curs de dezvoltare, „lipsite de acurateţe", cât şi cu Europa dinaintea Congresului de la Viena, nu este în totalitate lipsit de succes. Din nou, spre deosebire de Balfour şi Cromer, Kissinger se simte obligat să respecte această perspectivă prenewtoniană, din moment ce „ea oferă o mare flexibilitate în ceea ce priveşte agitaţia revoluţionară contemporană". Astfel, datoria oamenilor în lumea postnewtoniană (reală) este „să

construiască o ordine internaţională *înainte* ca o criză s-o impună ca pe o necesitate": cu alte cuvinte, *noi* trebuie să găsim o soluţie prin care lumea în curs de dezvoltare să poată fi ţinută sub control. Nu este acest lucru similar cu ideea lui Cromer despre o maşină ce lucrează armonios, concepută, în ultimă instanţă, în beneficiul unei autorităţi centrale, care se opune lumii în curs de dezvoltare?

Kissinger se poate să nu fi ştiut ce tezaur de cunoştinţe genealogice folosea atunci când împărţea lumea în concepţii prenewtoniene şi postnewtoniene asupra realităţii. Dar distincţia sa este identică cu cea ortodoxă, stabilită de orientalişti, care-i separă pe orientali de occidentali. Şi, la fel ca distincţia orientalismului, cea a lui Kissinger nu e lipsită de valoare, în ciuda aparentei neutralităţi a tonului ei. Astfel, cuvinte precum „profetic", „acurateţe", „intern", „realitate empirică" şi „ordine" împânzesc descrierea sa, caracterizând fie calităţi atractive, familiare, dezirabile, fie defecte ameninţătoare, bizare, dezordonate. Atât orientalistul tradiţional, după cum vom vedea, cât şi Kissinger consideră că diferenţa dintre culturi, în primul rând, creează un front de luptă care le separă şi, în al doilea rând, invită Occidentul să-l conducă, să-l ţină sub control şi să-l guverneze (prin cunoştinţe superioare şi prin putere moderată) pe Celălalt. Cu ce efect şi cu ce preţ considerabil au fost menţinute asemenea divizări militante, nu mai e nevoie să amintim.

Se poate da un alt exemplu care se aseamănă foarte clar – poate prea clar – cu analiza lui Kissinger. În numărul său din februarie 1972, *American Journal of Psychiatry* a publicat un eseu al lui Harold W. Glidden, identificat ca un fost membru al Serviciului de Informaţii şi Investigaţii din cadrul Departamentului de Stat al Statelor Unite; titlul eseului (*The Arab World*), tonul său şi conţinutul au dovedit o înclinaţie a spiritului profund orientalistă. Astfel, într-o descriere psihologică de patru pagini, pe două coloane, a peste 100 de milioane de oameni, pe o perioadă de 1300 de ani, Glidden citează patru surse ale concepţiei

sale: o carte recentă despre Tripoli, un număr al ziarului egiptean *Al-Ahram*, periodicul *Oriente Moderno* şi o carte de Majid Khadduri, un bine-cunoscut orientalist. Articolul în sine pretinde că dezvăluie „mecanismul interior al comportamentului arab”, care, din punctul *nostru* de vedere, e „aberant”, dar care, pentru arabi, e „normal”. După acest început fericit, ni se spune că arabii pun accentul pe conformism, că trăiesc într-o cultură a ruşinii, al cărei „sistem de prestigiu” înseamnă abilitatea de a atrage adepţi şi clienţi (ca într-un aparteu ni se spune că „societatea arabă este şi a fost întotdeauna bazată pe un sistem de relaţii client-patron”); ni se mai spune că arabii pot trăi doar în situaţii de conflict, că prestigiul se bazează doar pe abilitatea de a-i domina pe alţii, că o cultură a ruşinii – şi deci islamul însuşi – îşi face o virtute din răzbunare (aici Glidden citează triumfător numărul din 29 iunie 1970 al ziarului *Ahram* pentru a arăta că „în 1969 [în Egipt] în 1.070 de cazuri de crime în care autorii erau arestaţi, s-a constatat că 20% dintre crime au fost săvârşite din dorinţa de a spăla o ruşine, 30% din dorinţa de a îndrepta un rău real sau imaginar şi 31% din dorinţa unei răzbunări sângeroase”); ni se mai spune că, dacă, dintr-un punct de vedere occidental, „singurul lucru raţional este ca arabii să facă pace… pentru arabi, situaţia nu e guvernată de acest tip de logică, deoarece obiectivitatea nu reprezintă o valoare în sistemul arab”.

Glidden continuă cu şi mai mult entuziasm: „este un lucru notabil că, în timp ce sistemul arab de valori cere o solidaritate absolută în cadrul grupului, el încurajează între membrii săi şi un fel de rivalitate, care ajunge să distrugă tocmai acea solidaritate”; în societatea arabă doar „succesul contează” şi „scopul scuză mijloacele”; arabii trăiesc „în mod firesc” într-o lume „caracterizată prin anxietate, exprimată prin suspiciune şi neîncredere, etichetată ca ostilitate generalizată”; „arta subterfugiului e foarte dezvoltată în viaţa arabă, ca şi în islamul însuşi”; nevoia de răzbunare a arabilor depăşeşte orice alt

sentiment, altfel arabii ar încerca o ruşine „autodistrugătoare” De aceea, dacă „occidentalii plasează pacea în partea superioară a scării valorilor” şi dacă „avem o conştiinţă extrem de dezvoltată a valorii timpului”, acest lucru nu e valabil şi pentru arabi. „De fapt”, ni se spune, „în societatea arabă tribală (de unde provin valorile arabe), lupta, şi nu pacea, era starea normală a lucrurilor, deoarece jafurile constituiau unul din principalele elemente de susţinere a economiei”. Intenţia unei asemenea expuneri savante este pur şi simplu de a arăta cum, pe scara de valori occidentală şi orientală, „poziţia elementelor unele faţă de altele este diferită”.17 *Quod erat demonstrândum*.

Acesta este apogeul încrederii orientaliste. Nici unei judecăţi doar exprimate nu i se neagă demnitatea adevărului; nicio listă teoretică de trăsături orientale nu e inaplicabilă la comportamentul orientalilor din lumea reală. Pe de o parte, există occidentali, pe de altă parte, arabi-orientali; primii sunt (în nicio ordine anume) raţionali, paşnici, liberali, logici, capabili să deţină valori reale, lipsiţi prin natura lor de suspiciune; ceilalţi nu sunt nimic din toate acestea. Din ce concepţie despre Orient, colectivă şi totuşi individualizată, provin asemenea afirmaţii? Ce abilităţi speciale, ce presiuni pline de imaginaţie, ce instituţii şi tradiţii, ce forţe culturale produc asemenea descrieri similare ale Orientului la Cromer, Balfour şi oamenii de stat contemporani?

II. Geografia imaginativă şi reprezentările sale: orientalizarea orientalului

La drept vorbind, orientalismul este un domeniu de studiu ştiinţific. În Occidentul creştin, se consideră că orientalismul şi-a început existenţa oficială odată cu decizia Conciliului de la Viena din 1312 de a înfiinţa o serie de catedre de „limba arabă, greacă, ebraică şi siriană la Paris, Oxford, Bologna, Avignon şi Salamanca” 18. Totuşi, orice analiză a orientalismului trebuie să ţină seama nu numai de orientalistul profesionist şi de munca lui, ci şi de

noţiunea însăşi de domeniu de studiu bazat pe o unitate geografică, culturală, lingvistică şi etnică, numit Orient. Domeniile, desigur, sunt create. Ele dobândesc coerenţă şi se desăvârşesc în timp, deoarece cercetătorii se implică în diferite feluri în ceea ce pare a fi unanim acceptat ca subiect de studiu. Totuşi, se înţelege de la sine că un domeniu este arareori definit atât de simplu pe cât pretind chiar cei mai constanţi partizani (de obicei cercetători, profesori, experţi şi alţii), în plus, un domeniu de studiu se poate schimba atât de profund, chiar şi în cele mai tradiţionale discipline, cum sunt filologia, istoria sau teologia, încât ajunge să facă aproape imposibilă o definire exhaustivă a problematicii. Acest lucru este desigur valabil pentru orientalism, din anumite motive foarte interesante.

A vorbi de specializare ca de un „domeniu" geografic e, în cazul orientalismului, destul de revelator, întrucât nimeni nu-şi va imagina un domeniu simetric lui, numit occidentalism. Deja, atitudinea specială, poate chiar deosebită, a orientalismului devine evidentă. Pentru că, deşi multe discipline ştiinţifice presupun adoptarea unei poziţii faţă de să spunem, materialul *uman* (un istoric se ocupă de trecutul oamenilor dintr-un punct avantajos special, plasat în prezent), nu există nicio analogie reală care să justifice adoptarea unei poziţii fixe, geografice, mai mult sau mai puţin totale, faţă de o mare varietate de realităţi sociale, lingvistice, politice şi istorice. Un clasicist, un specialist în literatură medievală, chiar şi un americanist se concentrează asupra unei părţi relativ modeste a lumii, nicidecum asupra unei întregi jumătăţi a ei. Dar orientalismul constituie un domeniu cu ambiţii geografice considerabile. Şi, pentru că orientaliştii se ocupă în mod tradiţional de realităţile orientale (un specialist în drept islamic, nu mai puţin decât un expert în dialectele limbii chineze sau în religiile indiene, este considerat orientalist de către persoane care-şi spun orientalişti), trebuie să învăţăm să acceptăm dimensiunea enormă, nediscriminatorie, plus o capacitate aproape

infinită de subdivizare ca una dintre caracteristicile esenţiale ale orientalismului, caracteristică evidenţiată prin amalgamul său confuz de neclaritate imperială şi detaliu precis.

Toate acestea descriu orientalismul ca pe o disciplină academică. Sufixul „ism” serveşte la distingerea lui de oricare alte discipline. Regula, în istoria dezvoltării sale ca disciplină academică, a fost lărgirea domeniului şi nu accentuarea selectivităţii. Orientaliştii din Renaştere, ca Erpenius şi Guillaume Poştei, au fost în primul rând specialişti în limbile provinciilor biblice, deşi Poştei se lăuda că poate străbate Asia până în China fără să aibă nevoie de interpret, în general, până la mijlocul secolului al XVIII-lea, orientaliştii erau experţi în Biblie, cărturari specializaţi în limbi semitice, specialişti în islamism sau, pentru că iezuiţii au iniţiat noile studii asupra Chinei, sinologi. Întregul centru al Asiei nu a constituit o cucerire academică a orientalismului până când, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, Anquetil-Duperron şi Sir William Jones au dezvăluit în mod clar bogăţiile extraordinare ale limbilor avestană şi sanscrită. La jumătatea secolului al XIX-lea, orientalismul constituia deja un tezaur de învăţătură inimaginabil de vast. Există doi excelenţi indici ai acestui nou eclectism triumfător. Unul este descrierea enciclopedică a orientalismului dintre 1765 şi 1850, oferită de Raymond Schwab în lucrarea sa *La Renaissance orientale 19*. Pe lângă descoperirile ştiinţifice ale realităţilor orientale făcute de cercetători de profesie din Europa în acea perioadă, exista o adevărată epidemie de Orientalia ce afecta orice poet, eseist şi filosof important din aceeaşi perioadă. Noţiunea de „oriental” a lui Schwab identifică un entuziasm de amator sau de profesionist faţă de tot ce e asiatic, cuvânt perfect sinonim cu exotic, misterios, profund, creativ; este o transpunere mai târzie, către est, a unui entuziasm similar manifestat în Europa faţă de Antichitatea greacă şi latină în timpul Renaşterii. În 1829, Victor Hugo a exprimat această schimbare de

direcţie în felul următor: „În secolul lui Ludovic al XIV-lea eram elenişti, acum suntem orientalişti”. 20 Un orientalist din secolul al XIX-lea era, deci, fie un savant (un sinolog, un islamist, un indo-europenist), fie un entuziast talentat (Hugo în *Les Orientales*, Goethe în *West-ostlicher Divan*), fie ambele (Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel).

Al doilea element care arată cât de cuprinzător a devenit orientalismul după Conciliul de la Viena trebuie căutat în cronicile asupra acestui domeniu, scrise în secolul al XIX-lea. Cea mai cuprinzătoare este cea a lui Jules Mohl, *Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales*, o lucrare în două volume, care descrie tot ce a fost demn de semnalat în orientalism între 1840 şi 1867.21 Mohl a fost secretarul Societăţii Asiatice de la Paris, iar în prima jumătate a secolului al XIX-lea Parisul reprezenta capitala lumii orientaliste (şi, după părerea lui Walter Benjamin, capitala secolului al XIX-lea). Poziţia sa în cadrul Societăţii i-a permis să fie în miezul problemelor legate de orientalism. Cu greu se poate găsi ceva întreprins de un cercetător european în privinţa Asiei în acei 27 de ani care să nu fie introdus de Mohl în capitolul „studii orientale”. Înregistrările sale cuprind, desigur, publicaţii, dar volumul materialului publicat care îi interesa pe cercetătorii orientalişti este impresionant.

Lucrările filologice considerate orientaliste sunt aproape imposibil de numărat: arabă, numeroasele dialecte indiene, ebraica, pehlevi, asiriana, babiloniana, mongola, chineza, birmana, mesopotamiana, javaneza. În plus, studiile orientaliste aparent acoperă totul, de la editarea şi traducerea textelor până la cercetările de numismatică, antropologie, arheologie, sociologie, economie, istorie, literatură şi cultură din orice civilizaţie asiatică şi nord-africană cunoscută, veche sau modernă. Lucrarea lui Gustave Dugat *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIE au XIXe siècle* (1868 – 1870) 22 este o istorie selectivă a figurilor majore, dar volumul reprezentat

nu e mai puţin impresionant decât la Mohl.

Totuşi, un asemenea eclectism îşi are şi punctele sale slabe. Majoritatea cercetătorilor orientalişti erau interesaţi de perioada clasică a oricărei limbi sau societăţi pe care o studiau. Până la sfârşitul secolului al XIX-lea, nu s-a acordat prea multă atenţie cercetării ştiinţifice a Orientului modern sau actual, cu o singură excepţie majoră, Institut d'Egypte al lui Napoleon. Mai mult, Orientul studiat a fost, în general, un univers textual; impactul Orientului s-a produs prin cărţi şi manuscrise, nu ca în cazul Greciei asupra Renaşterii, prin artefact mimetic, cum sunt sculptura şi ceramica. Chiar şi raportul dintre orientalist şi Orient era textual; e demn de menţionat faptul că unii dintre orientaliştii germani de la începutul secolului al XIX-lea povesteau că primul lor contact vizual cu o statuie indiană cu opt braţe i-a vindecat complet de gustul pentru orientalism.23 Atunci când un orientalist erudit călătorea în ţara în care era specialist, o făcea întotdeauna însoţit de maxime abstracte de nezdruncinat despre „civilizaţia" studiată; orientaliştii erau rareori interesaţi de altceva decât de dovedirea valabilităţii acestor „adevăruri" învechite prin aplicarea lor, fără prea mare succes, la băştinaşii incapabili să înţeleagă, deci degeneraţi. În sfârşit, tocmai forţa şi domeniul orientalismului au produs nu numai o mare cantitate de cunoştinţe pozitive exacte despre Orient, ci şi un fel de cunoştinţe de rangul doi, ascunse în povestirile „orientale" în mitologia Estului misterios, în concepţiile privind impenetrabilitatea asiatică, cunoştinţe cu o viaţă a lor proprie, ceea ce V.G. Kiernan a numit pe bună dreptate „visul colectiv al Europei despre Orient" 24. Un rezultat fericit al acestuia este numărul impresionant de scriitori importanţi din secolul al XIX-lea entuziasmaţi de Orient: cred că este corect să vorbesc de un gen de scrieri orientaliste, exemplificat prin operele lui Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, Fitz Gerald şi alţii. Ceea ce însoţeşte inevitabil asemenea lucrări este totuşi un fel de mitologie

confuză a Orientului, un Orient care nu derivă doar din atitudini contemporane şi prejudecăţi populare, ci şi din ceea ce Vico numea îngâmfarea naţiunilor şi a cercetătorilor. Am amintit deja utilizările politice ale acestor materiale aşa cum au apărut ele în secolul XX.

Astăzi este mai puţin probabil ca un orientalist să se autonumească orientalist, aşa cum se întâmpla înainte de al Doilea Război Mondial. Totuşi, denumirea se foloseşte încă, din moment ce universităţile păstrează programe sau catedre de limbi sau de civilizaţii orientale. Există o „facultate" orientală la Oxford şi o secţie de studii orientale la Princeton. În 1959, guvernul britanic a împuternicit o comisie „să evalueze situaţia din universităţi la catedrele de studii orientale, slave, est-europene şi africane... şi să facă propuneri privind dezvoltarea lor viitoare" 25. Raportul Hayter, cum s-a numit atunci când a apărut, în 1961, nu părea afectat de semnificaţia largă a cuvântului *oriental*, pe care l-a găsit folosit şi în universităţile americane. Chiar şi cel mai mare nume în domeniul studiilor islamice anglo-americane moderne, H.A.R. Gibb, a preferat să-şi spună orientalist mai degrabă decât arabist. Gibb însuşi, clasicist fiind, putea utiliza pentru orientalism oribilul neologism „studiu zonal", ca o modalitate de a arăta că studiile zonale şi orientalismul, la urma urmei, erau titluri geografice interschimbabile.26 Ceea ce, cred eu, contrazice în mod ingenios o relaţie mult mai interesantă între cunoaştere şi geografie. Aş dori să analizez pe scurt această relaţie.

În ciuda confuziei create prin multe dorinţe, impulsuri şi imagini vagi, mintea pare a formula cu perseverenţă ceea ce Claude Lévi-Strauss numea o ştiinţă a concretului.27 Un trib primitiv, de exemplu, atribuie un loc, o funcţie şi o semnificaţie precisă fiecărei specii de plante din imediata sa apropiere. Multe din aceste ierburi şi flori nu au nicio utilitate practică; dar ceea ce vrea să spună Lévi-Strauss este că mintea cere ordine, iar ordinea se atinge deosebind şi luând notă de tot, plasând într-un

loc sigur, uşor de găsit, ceea ce mintea conştientizează, acordând astfel lucrurilor un rol în economia obiectelor şi a identităţilor ce creează mediul înconjurător. Acest tip de clasificare rudimentară are o logică proprie, dar regulile logicii după care o ferigă verde este un simbol al graţiei, într-o societate, fiind considerată malefică în alta, nu sunt nici previzibil de raţionale, nici universale. Există întotdeauna o doză de arbitrar pur în modul în care sunt văzute distincţiile dintre lucruri. La fel se întâmplă cu valorile, a căror istorie, dacă ar putea fi scoasă complet la lumină, ar arăta probabil aceeaşi doză de arbitrar. Lucru destul de evident în cazul modei. De ce apar, apoi dispar, într-o perioadă de decenii, perucile, gulerele de dantelă şi pantofii înalţi cu catarame? O parte din răspunsuri au de-a face cu utilitatea, altele cu frumuseţea inerentă a modei. Dar dacă suntem de acord că toate lucrurile din istorie, ca şi istoria însăşi, sunt create de oameni, atunci vom aprecia cât este de posibil ca multor obiecte sau locuri sau momente să li se atribuie roluri şi semnificaţii care dobândesc valabilitate obiectivă doar *după* ce sunt făcute atribuirile. Acest fapt este adevărat în special pentru lucruri relativ neobişnuite, cum ar fi străinii, mutanţii sau comportamentul „anormal”.

E perfect posibil să se obiecteze că unele lucruri distinctive sunt create de spirit, ele având doar o realitate fictivă, deşi par a exista obiectiv. Un grup de oameni ce trăiesc pe câţiva acri de pământ va stabili graniţe între terenul lui şi cele din imediata vecinătate şi cele de dincolo de acestea, pe care le denumeşte „pământul barbarilor”.

Cu alte cuvinte, practica universală de a desemna în minte un spaţiu familiar „al nostru” şi un spaţiu nefamiliar, dincolo de „al nostru”, deci „al lor”, este o cale de a face distincţii geografice care *pot fi* complet arbitrare. Folosesc aici cuvântul „arbitrar” întrucât geografia imaginativă de tipul „terenul nostru/terenul barbarilor” nu presupune că barbarii recunosc distincţia. Pentru „noi” e suficient să stabilim în minte aceste graniţe; ca urmare, „ei” devin „ei”

şi atât teritoriul, cât şi mentalitatea lor sunt desemnate ca diferite de „ale noastre”. Într-o oarecare măsură, societăţile primitive şi cele moderne par astfel a ajunge la un simţ al propriilor identităţi în mod negativ. Era foarte probabil ca un atenian din secolul al V-lea să simtă că nu este barbar în aceeaşi măsură în care se simţea atenian în mod pozitiv. Graniţele geografice le însoţesc pe cele sociale, etnice şi culturale în moduri uşor previzibile. Totuşi, adesea, sensul în care cineva nu se simte străin se bazează pe o idee extrem de vagă asupra a ceea ce se află „dincolo”, în afara propriului teritoriu. Tot felul de supoziţii, asocieri şi ficţiuni par a popula spaţiul nefamiliar din afara graniţelor.

Filosoful francez Gaston Bachelard a făcut la un moment dat o analiză a ceea ce el numea poetica spaţiului.28 Interiorul unei case, spunea el, dobândeşte un aer, real sau imaginar, de intimitate, secret, siguranţă datorită experienţelor care ajung să pară potrivite pentru el. Spaţiul obiectiv al unei case – colţurile, coridoarele, pivniţa, camerele – e mult mai puţin important decât ceea ce îl impregnează în mod poetic, de obicei o calitate cu valoare imaginativă sau figurativă pe care o putem numi şi simţi: astfel, o casă poate fi bântuită, poate fi ca un cămin sau ca o închisoare, poate fi magică. Deci spaţiul dobândeşte o dimensiune emoţională sau chiar raţională printr-un fel de proces poetic, în timp ce depărtările goale sau anonime sunt transformate în semnificaţii pentru noi cei de aici. Acelaşi proces are loc când e vorba de timp. Mult din ceea ce asociem cu perioade ca „în urmă cu mult timp” sau „la începuturi” sau „la sfârşitul lumii”, sau chiar mult din ceea ce ştim despre aceste perioade, este poetic, imaginat. Pentru un istoric al Regatului mijlociu al Egiptului, „cu mult timp în urmă” va avea un sens foarte clar, dar nici chiar acest sens nu risipeşte total calitatea imaginară, cvasifictivă, ce poate fi simţită ascunsă într-un timp foarte diferit şi îndepărtat de al nostru. Căci nu există nicio îndoială că geografia şi istoria imaginativă ajută

mintea să-şi intensifice propriul sentiment despre sine, dramatizând distanţa şi diferenţa între ceea ce e aproape şi ceea ce e departe. Acest lucru nu e mai puţin adevărat despre sentimentele pe care le avem adesea că ne-am fi simţit mai „acasă” în secolul al XVI-lea sau în Tahiti.

Totuşi, nu are rost să pretindem că tot ce ştim despre timp şi spaţiu, sau mai degrabă despre istorie şi geografie, e mai mult decât orice altă cunoaştere imaginativă. Există discipline precum istoria pozitivă şi geografia pozitivă, care în Europa şi în Statele Unite se pot lăuda cu realizări impresionante. Savanţii ştiu acum mai mult despre lume, despre trecutul şi prezentul ei decât ştiau, de exemplu, pe vremea lui Gibbon. Totuşi, nu înseamnă că ştiu tot ce e de ştiut, nici că, ceea ce e mai important, ce ştiu ei a risipit cunoştinţele imaginative de geografie şi de istorie despre care vorbeam. Nu trebuie să decidem aici dacă genul acesta de cunoştinţe imaginative îmbogăţesc istoria şi geografia sau dacă le depăşesc, în vreun fel. Să spunem deocamdată că ele există ca *mai mult* decât ceea ce pare a fi cunoaştere pozitivă pur şi simplu.

Aproape de la începuturi, în Europa, Orientul era ceva mai mult decât ceea ce se ştia în mod empiric despre el. Cel puţin până în primii ani ai secolului al XVIII-lea, aşa cum spunea atât de elegant R.W. Southern, perceperea europeană a unui tip de cultură orientală, cea islamică, a fost ignorantă, dar complexă.29 Căci unele asociaţii cu Estul – nici foarte ignorante, nici foarte informate – au părut întotdeauna a se aduna în jurul noţiunii de Orient. Să considerăm mai întâi delimitarea între Orient şi Vest. Ea pare precizată încă de pe vremea *Iliadei*. Două dintre calităţile cele mai profund influente legate de Est apar în *Perşii* lui Eschil, cea mai veche piesă ateniană care s-a păstrat, şi în *Bachantele* lui Euripide, ultima care s-a păstrat. Eschil descrie sentimentul dezastrului care îi copleşeşte pe perşi atunci când află că armatele lor, conduse de regele Xerxes, au fost nimicite de greci. Corul cântă oda următoare:

Asia toată geme acuma golită de oameni.

Xerxes i-a dus cu sine, alei!

Xerxes i-a dus la prăpăd, alelei!

Xerxes a călăuzit nebuneşte totul ei şi caicele lui plutitoare pe mare!

De ce a fost Dareios odinioară căpetenie fără greşeală pentru a-i săi, mai-marele-arcaşilor domnul iubit al Susidei? 30

Ce contează aici este că Asia vorbeşte prin şi în virtutea imaginaţiei europene, prezentată ca victorioasă asupra Asiei, acea „altă" lume ostilă de dincolo de mări. Asiei îi sunt atribuite sentimentele de pustiu, pierdere şi dezastru, care par a fi pedeapsa pentru îndrăzneala Orientului de a provoca Vestul; şi, de asemenea, regretul că, într-un trecut glorios, Asia a fost victorioasă asupra Europei.

În *Bachantele* poate cea mai asiatică dintre toate dramele atice, Dionisos este legat în mod explicit de originile sale asiatice şi de excesele ciudat de ameninţătoare ale misterelor orientale. Pentru, regele Tebei, e distrus de mama sa, Agave, şi de însoţitoarele ei bacante. Sfidându-l pe Dionisos prin faptul că nu i-a recunoscut nici puterea, nici divinitatea, Pentru este astfel pedepsit în mod oribil, iar piesa se încheie prin acceptarea generală a teribilei puteri a excentricului zeu. Comentatorii moderni ai *Bachantelor* au remarcat extraordinarele efecte intelectuale şi estetice ale piesei, subliniind detaliul istoric că Euripide „a fost cu siguranţă afectat de noul aspect pe care cultul dionisiac şi l-a asumat probabil în lumina religiilor străine extatice ale lui Bendis, Cybele, Sabazius, Adonis şi Isis, provenind din Asia Mică şi Levant şi trecând prin

Pireu şi Atena în anii frustranţi şi tot mai iraţionali ai războiului peloponeziac".31

Cele două aspecte ale Orientului care îl diferenţiază de Occident în aceste două piese vor rămâne motive esenţiale ale geografiei imaginative europene. Se trasează

o linie între două continente. Europa e puternică şi distinctă; Asia e înfrântă şi îndepărtată. Eschil *reprezintă* Asia, o face să vorbească în persoana bătrânei regine persane, mama lui Xerxes. Europa e cea care exprimă Orientul; această exprimare este prerogativa nu a unui maestru păpuşar, ci a unui adevărat creator, a cărui putere de a da viaţă reprezintă, animă, constituie spaţiul de dincolo de graniţele cunoscute, un spaţiu altfel tăcut şi primejdios. Există o analogie între orchestra lui Eschil, ce cuprinde lumea asiatică aşa cum o concepe dramaturgul, şi exteriorul savant de erudiţie orientalistă, care va controla vasta întindere asiatică amorfă, în vederea unei analize uneori înţelegătoare, dar întotdeauna dominatoare. În al doilea rând, există motivul Orientului ca pericol insinuant. Raţionalitatea e subminată de excesele Estului, acela misterios de atrăgătoare contrarii faţă de tot ce pare a fi valoare normală. Diferenţa dintre Est şi Vest e simbolizată de neînduplecarea cu care Pentru respinge la început bacantele isterice. Atunci când, mai târziu, li se alătură, este distrus nu atât pentru că i-a cedat lui Dionisos, cât pentru că a apreciat incorect ameninţarea lui Dionisos la început. Lecţia pe care intenţionează s-o dea Euripide e dramatizată de prezenţa în piesă a lui Cadmos şi Tiresias, bătrâni înţelepţi care înţeleg că nu doar „suveranitatea” îi guvernează pe oameni32; există, spun ei, judecata, ceea ce înseamnă aprecierea corectă a forţei puterilor străine şi capacitatea de a ajunge la înţelegere cu ele. De acum, misterele orientale vor fi luate în serios, între altele şi pentru că ele provoacă spiritul occidental la noi exerciţii de ambiţie şi putere.

Dar o mare divizare, cum este cea dintre Orient şi Occident, duce la altele mai mici, în special pentru că întreprinderile mari ale civilizaţiei provoacă o serie de activităţi precum călătoriile, cuceririle, experienţele noi. În Grecia şi Roma din perioada clasică, geografii, istoricii, personalităţile publice, precum Cezar, oratorii şi poeţii au contribuit la îmbogăţirea fondului taxonomic ce separa

unele de altele rase, regiuni, naţiuni şi spirite; o bună parte din acest fond exista pentru a dovedi că romanii şi grecii erau superiori altor clase de oameni. Dar interesul faţă de Orient îşi avea propria tradiţie în clasificare şi ierarhizare. Cel puţin începând cu secolul al II-lea î.Hr., fiecare călător sau potentat occidental ambiţios şi interesat de Orient era la curent cu faptul că Herodot – istoric, călător, cronicar cu o curiozitate nesecată – şi Alexandru – rege războinic şi cuceritor – au fost acolo. Orientul era deci subdivizat în zone cunoscute, vizitate, cucerite anterior de Herodot şi Alexandru, ca şi de epigonii lor, şi zone necunoscute, nevizitate, necucerite anterior. Creştinismul a desăvârşit stabilirea principalelor sfere intraorientale: exista un Orient Apropiat şi un Orient îndepărtat, un Orient familiar, numit de René Grousset „imperiul Levantului” 33, şi un Orient nou. Prin urmare, Orientul alterna în geografia minţii între a fi o Lume Veche la care te întorci ca în Eden sau Paradis, pentru a crea o variantă nouă a vechiului, şi a fi un loc complet nou la care vii aşa cum Columb a venit în America, pentru a crea o Lume Nouă (deşi, ca o ironie a sorţii, Columb însuşi credea că a descoperit o parte nouă din Lumea Veche). Cu siguranţă, niciuna dintre aceste două accepţiuni ale Orientului nu a reprezentat o entitate pură: interesante sunt oscilaţiile lor, sugestivitatea lor tentantă, capacitatea lor de a antrena spiritul şi de a crea confuzie.

Să analizăm modul în care Orientul, şi în special Orientul Apropiat, a devenit cunoscut în Occident ca marele său oponent complementar încă din Antichitate. Au existat Biblia şi apariţia creştinismului, au existat călători precum Marco Polo, care a consemnat rutele comerciale şi a creat un sistem regulat de schimburi comerciale, iar după el, Lodovico di Varthema şi Pietro della Văile, au existat fabulişti ca Mandeville, au existat mişcările orientale, redutabile, de cucerire, în principal islamismul, desigur, au existat pelerinii militanţi, mai ales cruciaţii. Se construieşte o arhivă structurată în interior, pe baza

literaturii ce ţine de asemenea experienţe. Din toate acestea, rezultă un număr restrâns de creaţii tipice: călătoria, istoria, fabula, stereotipul, confruntarea polemică. Sunt lentilele prin care e cunoscut Orientul şi care modelează limba, percepţia şi forma contactului dintre Est şi Vest. Ceea ce dă numărului imens de contacte o oarecare unitate este totuşi oscilaţia de care vorbeam mai înainte. Ceva în mod evident străin şi îndepărtat dobândeşte, dintr-un motiv sau altul, un statut mai familiar. Avem tendinţa să nu mai judecăm lucrurile ca fiind în totalitate noi sau în totalitate bine cunoscute; apare o categorie de mijloc, care ne permite să vedem lucruri noi, lucruri percepute pentru prima dată, ca versiuni ale unui lucru cunoscut anterior. În esenţă, o asemenea categorie nu e atât un mod de a primi informaţii noi, cât o metodă de a controla ceea ce pare a fi o ameninţare pentru o anumită percepţie deja stabilită a lucrurilor. Dacă mintea trebuie dintr-odată să se confrunte cu ceea ce consideră a fi o formă radical nouă de viaţă – aşa cum apărea islamul în ochii Europei la începutul Evului Mediu – răspunsul în totalitate e conservator şi defensiv. Islamul e considerat o versiune nouă, frauduloasă, a unei experienţe anterioare, în acest caz creştinismul. Ameninţarea este surdă, valorile familiare se impun singure şi, în final, mintea reduce presiunea asupra sa adaptând lucrurile la ea însăşi fie ca „originale”, fie ca „repetări”. Ca urmare, islamul e „stăpânit”: noutatea şi sugestivitatea sa sunt ţinute sub control, astfel încât se fac acum diferenţieri relativ nuanţate, imposibile dacă noutatea brută a islamului ar fi fost neglijată. De aceea, Orientul în ansamblu oscilează între dispreţul Vestului faţă de ceea ce este familiar şi frisoanele de plăcere, sau de teamă, faţă de ceea ce este nou.

Totuşi, acolo unde era vorba de islam, teama Europei, dacă nu întotdeauna respectul, era în funcţiune. După moartea lui Mahomed în 632, hegemonia militară, iar mai târziu cea culturală şi religioasă, a islamului au crescut

enorm. Mai întâi Persia.

Siria şi Egiptul, ulterior Turcia, apoi Africa de Nord au căzut în faţa armatelor musulmane; în secolele VIII şi IX, au fost cucerite Spania, Sicilia şi unele părţi ale Franţei. În secolele XIII şi XIV, islamul se întindea în est până în India, Indonezia şi China. Iar acestui asalt extraordinar Europa nu-i prea putea răspunde decât cu teamă şi cu un fel de respect combinat cu groază. Autorii creştini ce-au asistat la cuceririle islamice aveau un interes limitat faţă de învăţătura, cultura superioară şi frecventa magnificenţă a musulmanilor, care erau, aşa cum spunea Gibbon, „contemporani cu perioada cea mai întunecată şi mai indolentă din analele Europei". (Dar, cu o anumită satisfacţie, el adaugă: „În vreme ce suma ştiinţei a crescut în Vest, se pare că studiile orientale au stagnat şi au intrat în declin" 34.) Ceea ce simţeau creştinii în mod caracteristic în legătură cu armatele estice era că ele „erau asemenea unui roi de albine, dar devastau totul... cu cruzime"; aşa scria Erchembert, un cleric din Monte Cassino din secolul al XI-lea.35

Nu degeaba a ajuns islamul să simbolizeze teroarea, devastarea, demonicul, hoardele de barbari detestaţi. Pentru Europa, islamul constituia o traumă de lungă durată. Până la sfârşitul secolului al XVII-lea, „pericolul otoman" a bântuit Europa, reprezentând, pentru întreaga civilizaţie creştină, o ameninţare constantă; în timp, civilizaţia europeană a asimilat acest pericol şi comorile sale, marile sale evenimente, personalităţi, calităţi şi vicii, ca pe ceva inerent edificiului vieţii. Doar în Anglia în perioada Renaşterii, aşa cum relatează Samuel Chew în studiul său clasic *The Crescent and the Rose*, „un om cu educaţie şi inteligenţă medie" avea la îndemână şi putea vedea pe scena Londrei un număr relativ mare de evenimente detaliate din istoria islamului otoman şi abuzurile sale asupra Europei creştine.36 Problema este că ceea ce a rămas valabil legat de islam a fost o variantă în mod necesar diminuată a acelor uriaşe forţe periculoase

pe care le simboliza el în ochii Europei. Asemenea sarazinilor lui Walter Scott, reprezentarea europeană a musulmanilor, otomanilor sau arabilor a constituit întotdeauna un mod de a controla redutabilul Orient şi, într-o oarecare măsură, acest lucru este adevărat pentru metodele orientaliştilor contemporani eruditi, al căror subiect de studiu nu e atât Estul însuşi, cât Estul făcut cunoscut publicului cititor occidental, şi devenit astfel mai puţin înspăimântător.

Nu e nimic deosebit de controversat sau de reprobabil în legătură cu asemenea demersuri de asimilare a exoticului; se întâmplă între toate culturile, desigur, şi între toţi oamenii. Intenţia mea, totuşi, este de a sublinia adevărul că orientalistul, la fel ca oricine din Occidentul european care a reflectat la Orient sau l-a cunoscut a făcut acest gen de operaţie mentală. Dar ce e mai important este vocabularul şi imagistica limitate, care se impun ca o consecinţă. Receptarea islamului în Vest constituie o ilustrare perfectă şi a fost admirabil studiată de Norman Daniel. Una din constrângerile ce au acţionat asupra gânditorilor creştini care au încercat să înţeleagă islamul a fost analogică; întrucât Cristos reprezintă baza credinţei creştine, s-a presupus – destul de incorect – că Mahomed a fost pentru islam ceea ce Cristos a fost pentru creştinism. De aici numele polemic de „mahomedanism” dat islamului şi epitetul de „impostor” aplicat automat lui Mahomed.37 Din asemenea concepţii greşite şi din multe altele, „s-a format un cerc care nu a fost niciodată întrerupt prin exteriorizare imaginativă… Concepţia creştină despre islam a fost integrală şi suficientă sieşi” 38. Islamul a devenit o imagine – cuvântul îi aparţine lui Daniel, dar mie mi se pare că are implicaţii remarcabile pentru orientalism în general – a cărei funcţie nu a fost atât de a reprezenta islamul în sine, cât de a-l reprezenta pentru creştinul medieval.

Tendinţa invariabilă de a neglija ceea ce însemna Qur an sau ceea ce credeau musulmanii că semnifică, sau ceea

ce musulmanii credeau sau făceau în orice împrejurări date, implică în mod necesar că doctrina Qur anică şi oricare altă doctrină islamică era prezentată într-o formă convingătoare pentru creştini; şi forme tot mai extravagante dobândeau şanse de a fi acceptate, pe măsură ce distanţa între scriitori şi public, faţă de graniţa cu islamul, creştea. Ceea ce spuneau musulmanii că gândeau musulmanii a fost acceptat cu foarte mare reţinere ca fiind ceea ce gândeau ei cu adevărat. Era o imagine creştină în care detaliile (chiar sub presiunea faptelor) erau abandonate cât mai puţin şi în care linia generală nu era abandonată niciodată. Erau umbre de diferenţă, dar numai într-un cadru comun. Toate corecţiile făcute în interesul unei precizii cât mai mari constituiau doar o formă de apărare a ceea ce se înţelesese recent a fi vulnerabil, o protejare a unei structuri slăbite. Opinia creştină era o construcţie ce nu putea fi demolată, nici măcar pentru a fi ridicată din nou.39

Această imagine creştină riguroasă a fost intensificată în nenumărate moduri, inclusiv – în Evul Mediu şi la începutul Renaşterii – printr-o mare varietate de poezii, controverse savante şi superstiţii populare.40 Până la acea dată, Orientul Apropiat fusese deja aproape încorporat în imaginea despre lume a creştinismului latin – aşa cum în *La Chanson de Roland* cultul sarazinilor e descris cuprinzându-i pe Mahomed *şi* pe Apollo. La mijlocul secolului al XV-lea, aşa cum a arătat în mod strălucit R.W. Southern, a devenit evident pentru gânditorii europeni serioşi „că trebuia făcut ceva în legătură cu islamul", care a răsturnat situaţia oarecum singur, sosind milităreşte în Europa de Est. Southern relatează un episod dramatic dintre 1450 şi 1460, când patru învăţaţi, John de Segovia, Nicholas de Cusa, Jean Germain şi Aeneas Silvius (Papa Pius al II-lea), au încercat să trateze problema islamului prin intermediul „conferinţei" sau *contraferenţia*. Ideea a fost a lui John de Segovia: urma să aibă loc o conferinţă organizată cu islamul în care creştinii încercau

convertirea generală a musulmanilor. „El a văzut conferinţa ca pe un instrument cu o funcţie politică, dar şi cu una strict religioasă, şi, cu cuvinte care au atins o coardă sensibilă în sufletele moderne, a exclamat că, şi dacă avea să dureze zece ani, era mai puţin costisitoare şi mai puţin distrugătoare decât un război”. Cei patru bărbaţi nu au ajuns la nicio înţelegere, dar episodul este crucial pentru faptul că a constituit o încercare destul de sofisticată – parte a unei încercări europene generale, de la Bede la Luther – de a pune un Orient reprezentativ faţă în faţă cu Europa, de *a aduce* Orientul şi Europa împreună într-un mod coerent, scopul fiind, pentru creştini, să-i facă pe musulmani să înţeleagă că islamul era doar o variantă greşită de creştinism. Iată concluzia lui Southern:

Cea mai evidentă pentru noi este incapacitatea oricăruia dintre aceste sisteme de gândire [creştine europene] de a oferi explicaţii complet satisfăcătoare asupra fenomenului pe care şi-au propus să-l explice [islamul] – încă şi mai puţin de a influenţa evoluţia evenimentelor practice într-un mod decisiv. La nivel practic, evenimentele nu au luat niciodată o întorsătură nici atât de bună, nici atât de proastă pe cât au prezis cei mai inteligenţi observatori; şi poate merită să fie menţionat faptul că nu au luat niciodată o întorsătură mai bună decât la momentul când cei mai buni observatori aşteptau cu încredere un final fericit. S-a făcut vreun progres [în cunoaşterea islamului de către creştini]? Trebuie să-mi exprim convingerea că da. Chiar dacă soluţia problemei a rămas încă, cu încăpăţânare, ascunsă vederii, enunţarea ei a devenit mai complexă, mai raţională şi mai legată de experienţă… Eruditii care s-au ocupat de problema islamului în Evul Mediu nu au găsit soluţia căutată şi dorită; dar ei au dezvoltat obişnuinţe ale minţii şi capacităţi de înţelegere care, cu alţi oameni şi în alte domenii, ar merita totuşi apreciere.41

Cea mai bună parte a analizei lui Southern, aici şi oriunde altundeva în scurta sa istorie a concepţiilor

occidentale despre islam, este demonstrarea faptului că, în final, cea care devine mai rafinată şi mai complexă este ignoranţa occidentală, nu un corpus de cunoştinţe occidentale pozitive, care creşte în dimensiune şi acurateţe. Pentru că ficţiunea îşi are propria logică şi propria dialectică de dezvoltare sau declin. Personajului Mahomed din Evul Mediu i-au fost atribuite o serie de trăsături ce corespundeau „caracterului profeţilor «Spiritului Liber» [din secolul al XII-lea] care au apărut de fapt în Europa, pretinzând încredere şi adunând susţinători”. În mod similar, din moment ce Mahomed era considerat diseminatorul unei Revelaţii false, el a devenit şi exemplu de desfrâu, depravare, sodomie şi o întreagă serie de perversităţi, derivate toate „în mod logic” din impostura sa doctrinară.42 Astfel, Orientul a dobândit reprezentanţi, ca să spunem aşa, şi reprezentări, fiecare mai concretă, mai corespunzătoare interior unor exigenţe occidentale decât cele dinainte. Este ca şi cum, după ce s-a decis odată că Orientul e un loc potrivit pentru încarnarea infinitului într-o formă finită, Europa nu se mai putea opri să gândească astfel; Orientul şi orientalul, arab, islamic, indian, chinez sau orice altceva, deveneau pseudoancarnări repetate ale unor mari originale (Cristos, Europa, Occidentul) pe care se presupunea că le imitaseră. Doar sursa acestor idei occidentale mai degrabă narcisiste despre Orient s-a schimbat în timp, nu şi caracterul lor. Astfel, în secolele al XII-lea şi al XIII-lea vom întâlni credinţa comună că Arabia a fost „la marginea lumii creştine, un adăpost natural pentru proscrişi eretici” 43, şi că Mahomed a fost un apostat viclean, în vreme ce, în secolul XX, un orientalist, un specialist erudit, va fi cel care va evidenţia că islamul nu e nimic mai mult decât erezie ariană de mâna a doua.44

Descrierea iniţială a orientalismului ca un domeniu ştiinţific dobândeşte acum o concreteţe nouă. Un domeniu e adesea un spaţiu închis. Ideea de reprezentare este o idee din teatru: Orientul e scena pe care se află închis

întregul Est. Pe această scenă vor apărea personaje al căror rol este de a reprezenta întregul mai mare din care emană. Atunci Orientul pare a fi nu o extensie nelimitată, dincolo de lumea europeană familiară, ci mai degrabă un teren închis, o scenă de teatru ataşată Europei. Orientalistul nu e decât specialistul în cunoştinţe de care este răspunzătoare Europa în general, în modul în care un public e răspunzător din punct de vedere istoric şi cultural pentru dramele adunate, tehnic, laolaltă de dramaturg, şi e sensibil la ele. În profunzimile acestei scene orientale se află un repertoriu cultural prodigios, ale cărui elemente individuale evocă o lume fabulos de bogată: Sfinxul.

Cleopatra, Edenul, Troia, Sodoma şi Gomora, Astarte, Isis şi Osiris, Saba, Babilonul, Geniile, Magii, Ninive, Pastorul Ioan, Mahomed şi mulţi alţii; decoruri, în unele cazuri doar nume, pe jumătate imaginate, pe jumătate cunoscute; monştri, demoni, eroi; terori, plăceri, dorinţe. Imaginaţia europeană a fost hrănită în mare măsură de acest repertoriu: între Evul Mediu şi secolul al XVIII-lea, autori mari precum Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes şi autorii bine cunoscutelor *Chanson de Roland* şi *Poema del Cid* au folosit comorile Orientului pentru producţiile lor, în moduri care au îngroşat contururile imaginilor, ideilor şi personajelor ce-l populau. În plus, o mare parte din ceea ce se considera erudiţie orientalistă în Europa folosea în mod forţat miturile ideologice, chiar atunci când cunoaşterea părea cu adevărat să evolueze.

Un exemplu celebru al modului în care forma dramatică şi imaginile savante se adună în teatrul orientalist este lucrarea *Bibliothèque orientale* a lui Barthélemy d'Herbelot, publicată postum în 1697, cu o prefaţă de Antoine Galland. Introducerea la recenta *Cambridge History of Islam* consideră *Bibliothèque*, împreună cu discursul preliminar al lui George Sale la traducerea sa a Coranului (1734) şi cu *History of the Saracens* (1708, 1718) a lui Simon Ockley, ca fiind „extrem

de importante” în lărgirea „noii înţelegeri asupra islamului” şi în transformarea sa „într-o lectură mai puţin academică” 45. Aceasta descrie inadecvat lucrarea lui d’Herbelot, care nu s-a limitat la islam aşa cum au făcut scrierile lui Sale şi Ockley. Cu excepţia operei *Historia Orientalis* a lui Johann H. Hottinger, publicată în 1651, *Bibliothèque* a rămas lucrarea standard de referinţă din Europa până la începutul secolului al XIX-lea. Subiectul său era cu adevărat epocal. Galland, primul traducător european al celor o *mie şi una de nopţi* şi arabist de marcă, a comparat realizarea lui d’Herbelot cu toate celelalte de dinainte, observând anvergura sa. D’Herbelot a citit un mare număr de cărţi, spunea Galland, în arabă, persană şi turcă, cu rezultatul că a reuşit să afle lucruri până atunci ascunse europenilor.46 După ce a realizat mai întâi un dicţionar al acestor trei limbi orientale, d’Herbelot a mers mai departe, studiind istoria, teologia, geografia, ştiinţa şi arta orientală, în variantele lor fantastice, cât şi în cele adevărate. După aceea, a decis să scrie două lucrări, una o *bibliothèque* sau „bibliotecă”, un dicţionar alfabetic, a doua un *florilège* sau antologie. A fost finalizat doar primul proiect.

Comentariul lui Galland la lucrarea *Bibliothèque* afirma că termenul *orientale* urma să cuprindă în principal Levantul, deşi – Galland o spune cu admiraţie – perioada acoperită nu începea doar cu crearea lui Adam şi nu se sfârşea cu „timpul în care ne aflăm”: d’Herbelot merge chiar mai departe în timp, la o epocă descrisă ca fiind „mai îndepărtată” în povestirile mitice – până la lunga perioadă a Suleimanilor preadamici. Pe măsură ce descrierea lui Galland avansează, aflăm că *Bibliothèque* era ca „oricare altă” istorie a lumii, căci ceea ce încerca ea era să ofere un compendiu complet al cunoştinţelor existente despre subiecte cum ar fi Facerea, Potopul, distrugerea Turnului Babel şi aşa mai departe, cu diferenţa că sursele lui d’Herbelot erau orientale. El împărţea istoria în două tipuri, sacră şi profană (evreii şi creştinii în prima,

musulmanii în a doua) şi în două perioade, înainte şi după Potop. Astfel, d'Herbelot a putut comenta istorii foarte divergente, cum ar fi cea a mogulilor, a tătarilor, a turcilor şi a slavilor; el a cuprins şi toate provinciile Imperiului musulman, din Extremul Orient până la Coloanele lui Hercule, cu obiceiurile, ritualurile, tradiţiile, memoriile, dinastiile, palatele, râurile şi flora lor. O asemenea lucrare, deşi a acordat atenţie şi „doctrinei perverse a lui Mahomed, care a produs necazuri atât de mari creştinismului", a fost mult mai cuprinzătoare decât oricare altă lucrare dinaintea sa. Galland şi-a încheiat „Discursul" asigurându-l pe cititor, în cele din urmă, că *Bibliothèque* a lui d'Herbelot este extrem de „utilă şi agreabilă"; alţi orientalişti, ca Poştei, Scaliger, Golius, Pockoke şi Erpenius, au scris studii orientaliste care erau prea strict gramaticale, lexicografice, geografice etc. Doar d'Herbelot a scris o operă capabilă să-i convingă pe cititorii europeni că studiul culturii orientale nu era lipsit de satisfacţii şi de rezultate: numai d'Herbelot, după părerea lui Galland, a încercat să creeze în mintea cititorilor o idee suficient de clară despre ceea ce însemna să cunoşti şi să studiezi Orientul, o idee ce ar umple mintea şi ar împlini mari speranţe, nutrite anterior.47

În eforturi precum cel al lui d'Herbelot, Europa şi-a descoperit capacităţile de a cuprinde şi de a orientaliza Orientul. Apare pe alocuri un anumit simţ al superiorităţii în ceea ce a spus Galland despre a sa *materia orientalia* şi a lui d'Herbelot; ca şi în lucrările unor geografi din secolul al XVII-lea, precum Raphaël du Mans, europenii puteau percepe că Orientul era depăşit de ştiinţa occidentală.48 Dar ceea ce devine evident e nu numai avantajul unei perspective occidentale, este şi tehnica reuşită de a lua imensa fecunditate a Orientului şi de a o face cunoscută, sistematic şi chiar alfabetic, profanilor din Vest. Atunci când Galland a afirmat că d'Herbelot a împlinit mari speranţe, cred că s-a gândit că *Bibliothèque* nu a încercat să revizuiască ideile acceptate în general despre Orient.

Căci ceea ce face orientalistul este să *confirme* Orientul în ochii cititorilor săi; el nici nu încearcă, nici nu vrea să zdruncine convingeri deja ferme. Tot ce a făcut *Bibliothèque orientale* a fost să reprezinte Orientul mai complex şi mai limpede; ceea ce se poate să fi fost o colecţie dezlânată de fapte adunate la întâmplare, referitoare vag la istoria Levantului, la imaginile biblice, la cultura islamică, la nume de locuri etc., s-a transformat într-o panoramă orientală raţională, de la A la Z. La articolul Mahomed, d'Herbelot a oferit mai întâi toate numele profetului, apoi a trecut la confirmarea valorii ideologice şi doctrinare a lui Mahomed, după cum urmează:

Este celebrul impostor Mahomed, autor şi fondator al unei erezii, care a luat numele de religie, numită mahomedană. Vezi articolul *Islam*.

Interpreţii Coranului şi alţi învăţaţi ai Legii musulmane sau mahomedane i-au aplicat acestui fals profet toate elogiile, pe care arienii, paulicienii sau pauliniştii şi alţi eretici le-au atribuit lui Iisus Cristos, lipsindu-l de divinitate…49

„Mahomedan" este denumirea europeană, relevantă (şi jignitoare); „Islam" care se întâmplă să fie numele musulman corect, e analizat în alt articol. „Erezia… numită mahomedană" este „receptată" ca imitarea unei imitări creştine a adevăratei religii. Apoi, în lunga prezentare istorică a vieţii lui Mahomed, d'Herbelot ajunge la o naraţiune mai mult sau mai puţin exactă. Dar ceea ce contează în *Bibliothèque* e *plasarea* lui Mahomed. Pericolele unei erezii nonconformiste sunt îndepărtate atunci când ea se transformă în subiect explicit din punct de vedere ideologic pentru o intrare alfabetică. Mahomed nu mai rătăceşte prin lumea orientală ca un desfrânat ameninţător, ci stă liniştit pe bucăţica lui (însemnată, e adevărat) de scenă orientalistă.501 se dă o genealogie, o explicaţie, chiar o evoluţie, incluse toate în fraze simple care-l împiedică să rătăcească aiurea.

Asemenea „imagini” ale Orientului sunt imagini prin faptul că reprezintă o entitate foarte largă, altfel extrem de difuză, dându-i posibilitatea de a fi percepută sau văzută. Ele sunt şi *personaje*, legate de anumite tipuri, cum ar fi fanfaronii, avarii sau gurmanzii creaţi de Teofrast, La Bruyère sau Selden. Poate nu e tocmai corect să spunem că sunt *văzute* asemenea caractere ca *miles gloriosus*[5] sau Mahomed impostorul, întrucât prezentarea între limite discursive a unui personaj trebuie, în cel mai bun caz, să permită înţelegerea unui tip generic fără dificultate sau ambiguitate. Personajul Mahomed al lui d’Herbelot este totuşi o *imagine*, deoarece falsul profet face parte dintr-o reprezentaţie teatrală generală, numită *orientale*, a cărei totalitate e cuprinsă în *Bibliothèque*.

Calitatea didactică a reprezentaţiei orientaliste nu poate fi detaşată de restul spectacolului. Într-o lucrare erudită precum *Bibliothèque orientale*, rezultată în urma unui studiu şi a unei cercetări sistematice, autorul impune o ordine disciplinară materialului prelucrat; în plus, el vrea să-l facă pe cititor să înţeleagă faptul că ceea ce oferă pagina tipărită este o judecată ordonată şi clară asupra materialului. Astfel, ce transmite *Bibliothèque* e o idee despre puterea şi eficienţa orientalismului, care aminteşte pretutindeni cititorului că, de acum înainte, pentru a ajunge la Orient, trebuie să treacă prin grilele şi codurile savante oferite de orientalist. Orientul nu e doar adaptat exigenţelor morale ale creştinismului occidental, ci este şi limitat de o serie de atitudini şi judecăţi, care trimit spiritul occidental nu mai întâi la sursele orientale, pentru corecţii şi verificări, ci mai degrabă la alte lucrări orientaliste. Scena orientalistă, cum am denumit-o, devine un sistem cu rigoare morală şi epistemologică. Ca disciplină ce reprezintă cunoştinţele instituţionalizate ale Occidentului despre Orient, orientalismul ajunge să exercite o forţă tridimensională, asupra Orientului, a orientalistului şi a „consumatorului” occidental de

5 Miles gloriosus (lat.) - soldatul fanfaron (n. trad.).

orientalism. Ar fi greşit, cred eu, să se subestimeze forţa relaţiei tripartite stabilite astfel. Căci Orientul (un „acolo” spre Est) este corectat, chiar penalizat, pentru că se întinde în afara graniţelor societăţii europene, ale „lumii noastre”; Orientul e astfel *orientalizat*, un proces care nu doar marchează Orientul ca provincie a orientalistului, ci îl obligă pe cititorul occidental neiniţiat să accepte codificările orientaliste (cum este *Biblioteca* aranjată alfabetic a lui d’Herbelot) ca fiind *adevăratul* Orient. Pe scurt, adevărul devine o funcţie a judecăţii erudite, nu a materialului însuşi, care, în timp, pare să-i datoreze orientalistului chiar propria existenţă.

Acest întreg proces didactic nu e greu nici de înţeles, nici de explicat. Trebuie din nou să ne amintim că toate culturile impun corecţii asupra realităţii brute, transformând-o din obiecte izolate în unităţi de cunoaştere. Problema nu e aceea că are loc o transformare. E perfect natural ca mintea omenească să reziste asaltului necunoscutului brut; de aceea, culturile au avut întotdeauna înclinaţia să impună transformări totale altor culturi, receptându-le pe acestea nu aşa cum sunt ele, ci aşa cum ar trebui să fie, în avantajul receptorului. Pentru occidental, totuşi, orientalul a fost întotdeauna *ca* un aspect al Vestului; pentru unii dintre romanticii germani, de exemplu, religia indiană era, în mod esenţial, o variantă orientală a panteismului germano-creştin. Cu toate acestea, orientalistul îşi asumă sarcina de a transforma mereu Orientul din ceva în altceva: el o face pentru sine însuşi, pentru cultura sa şi, uneori, pentru ceea ce crede el că reprezintă interesul orientalului. Acest proces de transformare este un proces disciplinat: se învaţă, are propriile societăţi, periodice, tradiţii, propriul vocabular şi propria retorică, toate legate în moduri esenţiale de normele culturale şi politice precumpănitoare ale Vestului şi asigurate de acestea. Şi, după cum voi demonstra, tinde spre totalitate în ceea ce încearcă să facă, într-atât încât, atunci când examinăm orientalismul din secolele XIX şi XX,

impresia copleşitoare este aceea de schematizare indiferentă a întregului Orient de către orientalism.

Cât de devreme a început această schematizare reiese clar din exemplele pe care le-am dat privind reprezentările occidentale ale Orientului în Grecia din perioada clasică. Cât de puternic articulate au fost reprezentările mai târzii, construite pe cele mai timpurii, cât de excesiv de atentă a fost schematizarea lor, cât de dramatic de eficientă a fost plasarea lor în geografia imaginativă occidentală, se poate ilustra dacă ne întoarcem la *Infernul* lui Dante. Ceea ce a realizat Dante în *Divina Comedie* a fost îmbinarea perfectă a descrierii realiste a realităţii obişnuite cu sistemul universal şi etern de valori creştine. Ceea ce vede pelerinul Dante când călătoreşte prin Infern, Purgatoriu şi Paradis este o unică imagine a judecăţii. Paolo şi Francesca, de exemplu, sunt văzuţi ca etern încredinţaţi iadului pentru păcatele lor şi totuşi sunt văzuţi întruchipând chiar personajele şi trăind chiar acţiunile care i-au adus acolo unde vor rămâne pe vecie. Astfel, fiecare personaj în viziunea lui Dante nu doar că se reprezintă pe sine, ci constituie şi o reprezentare tipică a personajului său şi a destinului atribuit lui.

„Maometto” – Mahomed – apare în cântul 28 din *Infernul*. El este plasat în al optulea din cele nouă cercuri ale Infernului, în a noua din cele zece bolgii din Malebolge, un cerc de văi lugubre ce înconjoară fortăreaţa din Iad a lui Satan. Astfel, înainte ca Dante să ajungă la Mahomed, el trece prin cercuri în care se află oameni cu păcate mai mici: desfrânaţii, avarii, gurmanzii, ereticii, violenţii, sinucigaşii, blasfematorii. După Mahomed se mai află doar falsificatorii şi trădătorii (printre care Iuda, Brutus şi Cassius) înainte de a ajunge chiar în fundul Iadului, unde stă Satan însuşi. Mahomed aparţine astfel unei ierarhii rigide a răului, categoriei a ceea ce Dante numeşte *seminator ăi scandalo e di scisma*. Pedeapsa lui Mahomed, care constituie soarta sa eternă, e una deosebit de dezgustătoare: este despicat în două, fără încetare, de la

bărbie la anus, ca un butoi, spune Dante, ale cărui doage au sărit. Versurile lui Dante nu cruţă cititorul, în acest punct, de niciun detaliu escatologic al unei asemenea pedepse violente: măruntaiele şi excrementele lui Mahomed sunt descrise cu o precizie de neclintit. Mahomed îşi explică pedeapsa în faţa lui Dante, arătând spre Ali, care îl precedă în şirul păcătoşilor despicaţi în două de diavolul de serviciu; el îl mai roagă pe Dante să-l prevină pe un anume Fra Dolcino, un preot renegat, a cărui sectă pleda pentru posesiunea la comun a femeilor şi a bunurilor şi care era acuzat că are o amantă, în legătură cu ceea ce i se va întâmpla şi lui. Cititorul nu va ignora faptul că Dante a văzut o paralelă între senzualitatea revoltătoare a lui Dolcino şi cea a lui Mahomed şi între pretenţiile lor de eminenţă teologică.

Dar asta nu e tot ce Dante are de spus despre islam. Mai înainte, în *Infern*, a apărut un mic grup de musulmani. Avicenna, Averroes şi Saladin[6] se numără printre acei păgâni virtuoşi care, împreună cu Hector, Enea, Avraam, Socrate, Platon şi Aristotel, stau în primul cerc al Infernului, cu o pedeapsă minimă (chiar onorabilă) pentru vina de a nu fi beneficiat de revelaţia creştină. Dante, desigur, le admiră marile virtuţi şi realizări, dar, pentru că nu au fost creştini, trebuie să-i condamne, oricât de uşor, la Infern. Eternitatea este un mare nivelator al distincţiilor, e adevărat, dar anacronismele speciale şi anomaliile prin care pune personalităţile precreştine în aceeaşi categorie a damnării „păgânilor” cu musulmanii post-creştini nu îl deranjează pe Dante. Deşi Coranul îl aminteşte pe Iisus ca profet, Dante preferă să-i considere pe marii filosofi musulmani şi pe rege fundamental necunoscători ai creştinismului. Faptul că pot locui şi la acelaşi nivel cu eroii şi înţelepţii Antichităţii clasice reprezintă o viziune anistorică, similară cu cea a lui Rafael din fresca *Şcoala din Atena*, unde Averroes se află împreună cu Socrate şi

6 Saladin - sultan al Egiptului şi al Siriei în perioada 1175-1193 (n. trad.).

Platon în incinta Academiei (similar cu *Dialogues des morts* [1700 – 1718] ale lui Fénelon, unde are loc o discuţie între Socrate şi Confucius).

Discriminările şi rafinamentele abordării poetice a islamului de către Dante sunt un exemplu de inevitabilitate schematică, aproape cosmologică, cu care islamul şi reprezentanţii săi desemnaţi sunt creaţii ale înţelegerii geografice, istorice şi mai ales morale din partea Occidentului. Datele empirice despre Orient sau despre oricare parte a sa contează foarte puţin; ceea ce contează şi e hotărâtor este ceea ce am numit eu viziune orientalistă, o viziune nicidecum limitată la cercetătorul profesionist, ci mai degrabă proprietatea comună a tuturor celor care, în Occident, au reflectat asupra Orientului. Talentul poetic al lui Dante intensifică, face mai reprezentative aceste perspective asupra Orientului. Mahomed, Saladin, Averroes şi Avicenna sunt fixaţi într-o cosmologie vizionară – fixaţi, închişi, încarceraţi, fără prea mult interes decât pentru „funcţia" lor şi modelul pe care îl întruchipează pe scena unde apar. Isaiah Berlin a descris efectul unor asemenea atitudini:

[Într-o asemenea]… cosmologie, lumea oamenilor (şi, în anumite versiuni, întregul univers) constituie o singură ierarhie atotcuprinzătoare; astfel încât a explica de ce fiecare obiect din ea este aşa cum şi acolo unde şi atunci când este şi face ceea ce face, înseamnă a spune care îi este scopul, cum îl atinge şi care sunt relaţiile de coordonare şi de subordonare între scopurile diferitelor entităţi din piramida armonioasă pe care o formează împreună. Dacă aceasta este o imagine adevărată a realităţii, atunci explicaţia istorică, la fel ca oricare alt gen de explicaţie, trebuie să constea, mai ales, în atribuirea propriului loc în tiparul universal pentru fiecare individ, grup, naţiune, specie. A cunoaşte locul „cosmic" al unui lucru sau al unei persoane înseamnă a spune ce este şi ce face fiecare şi, în acelaşi timp, de ce trebuie să fie ceea ce este şi să facă ceea ce face. De aceea, a fi şi a avea

valoare, a exista şi a avea o funcţie (şi a o îndeplini cu mai mult sau mai puţin succes) sunt unul şi acelaşi lucru. Tiparul, şi doar el, dă naştere şi face să piară şi conferă un scop, adică valoare şi sens, la tot ce există. A înţelege înseamnă a percepe tiparele... Cu cât un eveniment sau o acţiune sau un personaj este prezentat ca fiind mai inevitabil, cu atât mai bine a fost înţeles, cu atât mai profundă a fost analiza cercetătorului, cu atât mai aproape suntem de adevărul ultim. Această atitudine este profund antiempirică.51

Şi aşa este, cu adevărat, atitudinea orientalistă în general. Ea are în comun cu magia şi mitologia caracterul independent şi autoconsolidant al unui sistem închis, în care obiectele sunt ceea ce sunt *pentru că* sunt ceea ce sunt, acum, pentru totdeauna, din motive ontologice pe care niciun material empiric nu le poate înlătura sau schimba. Contactul Europei cu Orientul şi, mai precis, cu islamul, a întărit acest sistem de reprezentare a Orientului şi, după cum sugera Henri Pirenne, a transformat islamul tocmai într-un exemplu reprezentativ de străin, pe care s-a fondat întreaga civilizaţie europeană începând din Evul Mediu. Declinul Imperiului Roman ca urmare a invaziilor barbare a avut efectul paradoxal de a încorpora modul de viaţă barbar în cultura romană şi mediteraneeană; în timp ce, spune Pirenne, consecinţa invaziilor islamice, care au început în secolul al VII-lea, a fost mutarea centrului culturii europene din zona mediteraneeană, pe atunci provincie arabă, spre nord. „Germanismul a început să-şi joace rolul în istorie. Până acum, tradiţia romană fusese neîntreruptă. Acum avea să se dezvolte o civilizaţie originală romano-germanică”. Europa era închisă în sine: Orientul, atunci când nu era un loc unde se făcea comerţ, era, din punct de vedere cultural, intelectual, spiritual, în afara Europei şi a civilizaţiei europene, care, după cum spunea Pirenne, a devenit „o mare comunitate creştină, sinonimă cu *ecclesia*... Occidentul îşi trăia acum propria viaţă” 52. În poemul lui Dante, în opera lui Petru

Venerabilul şi a altor orientalişti de la Cluny, în scrierile polemiştilor creştini despre islam, de la Guibert de Nogent şi Bede la Roger Bacon, William de Tripoli, Burchard de pe Muntele Sion şi Luther, în *Poema del Cid*, în *La Chanson de Roland* şi în *Othello* de Shakespeare (acel „seducător al lumii"), Orientul şi islamul au fost întotdeauna reprezentaţi ca entităţi din afară ce aveau de jucat un rol special *în interiorul* Europei.

Geografia imaginativă, de la portretele vii din *Infernul* până la înregistrările prozaice din *Bibliothèque orientale* a lui d'Herbelot, justifică un vocabular, un univers de discursuri reprezentative, specifice discutării şi înţelegerii islamului şi Orientului. Ceea ce consideră acest discurs a fi o realitate – de exemplu că Mahomed e un impostor – constituie o componentă a discursului, o afirmaţie pe care discursul te obligă să o faci ori de câte ori apare numele Mahomed. Accentuarea tuturor elementelor discursului orientalist – prin care înţeleg, pur şi simplu, vocabularul utilizat de fiecare dată când se vorbeşte sau se scrie despre Orient – se face printr-o serie de figuri reprezentative sau figuri de stil. Acestea sunt pentru Orientul real – sau pentru Islam, care este principala mea preocupare aici – ceea ce costumele stilizate sunt pentru personajele dintr-o piesă; ele sunt, de exemplu, precum crucea purtată de Everyman[7] sau costumul pestriţ al arlechinului din *commedia dell'arte*. Cu alte cuvinte, nu trebuie să căutăm corespondenţe între limbajul utilizat pentru descrierea Orientului şi Orientul în sine, nu atât pentru că limbajul e imprecis, cât pentru că nici nu încearcă să fie precis. Ceea ce încearcă să facă, aşa cum a încercat Dante în *Infernul*, este să caracterizeze Orientul ca străin şi, totodată, să-l încorporeze schematic pe o scenă de teatru ai cărei public, manager şi actori sunt *pentru* Europa şi doar pentru Europa. De aici oscilaţia între familiar şi străin; Mahomed este întotdeauna

7 Everyman - personaj din piesele alegorice (morality plays) englezeşti din secolul al XV-lea (n. trad.).

impostorul (familiar, pentru că pretinde a fi ca Iisus pe care îl cunoaştem) şi întotdeauna orientalul (străin, pentru că, deşi este oarecum „ca „Iisus, nu e la urma urmei ca el).

Decât să inventariem toate figurile de stil legate de Orient – straniu, diferenţă, senzualitate exotică etc. – mai bine facem nişte generalizări în privinţa lor, aşa cum au fost moştenite prin Renaştere. Sunt toate declarative şi evidente; timpul verbal pe care îl folosesc este cel etern; transmit o impresie de repetare şi forţă; sunt întotdeauna simetrice, deşi mult inferioare unui echivalent european, care uneori e specificat, alteori nu. Pentru toate aceste funcţii ajunge frecvent utilizarea verbului *este*. Astfel, Mahomed *este* un impostor, expresie canonizată în *Bibliothèque* a lui d'Herbelot şi dramatizată, într-un anumit sens, de Dante. Nu trebuie aduse dovezi; singura dovadă necesară pentru condamnarea lui Mahomed se găseşte în verbul *este*. Nimeni nu califică expresia, nici nu pare necesar să se spună că Mahomed *a fost* un impostor, nici nu trebuie să considere cineva, nici pentru o clipă, că poate să nu fie necesar să se repete afirmaţia. Ea *este* repetată, el *este* un impostor şi, de fiecare dată când se spune asta, el devine mai impostor, iar autorul afirmaţiei mai câştigă puţină autoritate pentru că a declarat acest lucru. Astfel, celebra biografie a lui Mahomed din secolul al XVII-lea, aparţinând lui Humphrey Prideaux, e subintitulată *The True Nature of Imposture* (Adevărata natură a imposturii). În final, desigur, categorii precum impostor (sau oriental, de altfel) implică, necesită chiar, un opus care nu e nici altceva, în mod fraudulos, nici nu are nevoie la nesfârşit de identificare explicită. Iar acel opus este „occidental" sau, în cazul lui Mahomed, Iisus.

Din punct de vedere filosofic, deci, tipul de limbaj, de gândire şi de viziune pe care eu îl numesc orientalism la modul foarte general constituie o formă de realism radical; oricine utilizează cuvântul orientalism, ceea ce reprezintă practica obişnuită atunci când e vorba de probleme, obiecte, calităţi şi regiuni considerate orientale, va

desemna, va numi, va indica, va fixa ceea ce spune sau gândeşte printr-un cuvânt sau o expresie, care atunci se presupune fie că a dobândit, fie, mai simplu, că este realitate. Din punct de vedere retoric, orientalismul e absolut anatomic şi enumerativ; a-i folosi vocabularul înseamnă a particulariza şi a împărţi realităţile orientale în elemente uşor de controlat. Din punct de vedere psihologic, orientalismul e o formă de paranoia, o cunoaştere de alt tip decât, să spunem, cunoaşterea istorică obişnuită. Acestea sunt câteva rezultate, cred eu, ale geografiei imaginative şi ale limitelor dramatice trasate de ea. Există totuşi unele transformări specific moderne ale acestor rezultate orientalizate, la care trebuie să revin acum.

III. Proiecte

Este necesar să examinăm cele mai strălucite succese operaţionale ale orientalismului dacă ar fi doar ca să judecăm cât de greşită (şi total opusă adevărului) a fost ideea ameninţătoare exprimată de Michelet, şi anume că „Orientul avansează, invincibil, fatal pentru zeii luminii, prin farmecul viselor sale, prin magia clarobscurului său” 53. Relaţiile culturale, materiale şi intelectuale dintre Europa şi Orient au trecut prin nenumărate faze, chiar dacă linia de demarcaţie dintre Est şi Vest a produs o anumită impresie constantă asupra Europei. Deşi, în general, Vestul a fost cel care s-a deplasat către Est şi nu invers. *Orientalismul* e termenul generic pe care l-am folosit pentru a descrie abordarea Orientului de către Occident; orientalismul reprezintă disciplina prin care Orientul a fost (şi este) abordat sistematic, ca un subiect de studiu, de cercetare şi practică. Dar, în plus, am folosit cuvântul pentru a desemna acea colecţie de vise, imagini şi cuvinte, disponibile oricui a încercat să vorbească despre ceea ce se află la est de linia de demarcaţie. Aceste două aspecte ale orientalismului nu sunt incongruente, deoarece, prin folosirea lor, Europa a putut avansa spre Orient, în siguranţă şi nemetaforic. Aici aş dori, mai ales,

să analizez dovezile materiale ale acestei înaintări.

Cu excepţia islamului, Orientul a fost, pentru Europa, până în secolul al XIX-lea, un domeniu cu o istorie continuă de dominaţie occidentală necontestată. Acest adevăr este evident în cazul experienţei britanice în India, al celei portugheze în Indiile de

Est, China şi Japonia, al celei franceze şi italiene în diferite regiuni ale Orientului. Au existat situaţii ocazionale în care intransigenţa localnicilor a tulburat idila, ca în 1638 – 1639, când un grup de creştini japonezi i-a alungat pe portughezi din zonă; în general, totuşi, doar Orientul arab şi islamic a ridicat Europei probleme fără soluţie, la nivel politic, intelectual şi, pentru o vreme, economic. Apoi, mare parte din istoria orientalismului a purtat amprenta unei atitudini europene problematice faţă de islam şi acesta este aspectul acut de sensibil al orientalismului către care se îndreaptă interesul meu în studiul de faţă.

Fără îndoială, islamul a constituit o reală provocare în multe feluri. Se afla inconfortabil de aproape de creştinism, din punct de vedere geografic şi cultural. S-a folosit de tradiţiile iudeo-elene, a împrumutat creator de la creştinism, se putea lăuda cu succese militare şi politice incomparabile. Şi asta nu era tot. Ţinuturile islamice se află alături de cele biblice şi chiar se suprapun cu unele dintre ele; în plus, centrul domeniului islamic a fost întotdeauna regiunea cea mai apropiată de Europa şi se numeşte Orientul Apropiat. Arabă şi ebraica sunt limbi semitice şi, împreună, ele dispun şi redispun de un material care e de o importanţă urgentă pentru creştinism. De la sfârşitul secolului al VII-lea până la bătălia de la Lepanto din 1571, islamul, în forma sa arabă, otomană sau nord-africană şi spaniolă, a dominat sau a ameninţat efectiv creştinismul european. Faptul că islamul a depăşit şi a eclipsat Roma nu putea dispărea din mintea nici unui european din trecut sau din prezent. Nici Gibbon nu era o excepţie, precum se poate vedea în următorul pasaj din

Decline and Fall:

În zilele victorioase ale republicii romane, scopul senatului era să-şi limiteze consiliile şi legiunile la un singur război şi să suprime complet primul duşman înainte de a provoca ostilitatea celui de-al doilea. Aceste maxime timide ale politicii erau dispreţuite de mărinimia sau de entuziasmul califilor arabi. Cu aceeaşi vigoare şi succes, ei i-au invadat pe succesorii lui August şi Artaxerxe; iar monarhiile rivale au devenit, în aceeaşi clipă, prada unui duşman pe care au fost obişnuite atâta timp să-l dispreţuiască. În cei zece ani de guvernare ai lui Omar, sarazinii au adus la supunere 36.000 de oraşe sau castele, au distrus 4.000 de biserici sau temple ale necredincioşilor şi au ridicat 1.400 de moschei pentru practicarea religiei lui Mahomed. La o sută de ani după fuga sa de la Meca, armatele şi dominaţia succesorilor săi s-au extins din India până la Oceanul Atlantic, peste diverse şi îndepărtate provincii…54

Atunci când termenul *Orient* nu a fost pur şi simplu un sinonim pentru Estul asiatic sau când nu a denotat, în general, ceea ce e îndepărtat şi exotic, el se aplică, mai riguros, Orientului islamic. Acest Orient „militant” a ajuns să desemneze ceea ce Henri Baudet numea „marele val asiatic” 55. Desigur, aşa stăteau lucrurile în Europa până la mijlocul secolului al XVIII-lea, moment când tezaurele de cunoştinţe „orientale”, cum a fost *Bibliothèque orientale* a lui d’Herbelot, au încetat să însemne în primul rând islam, arabi sau otomani. Până în acea perioadă, memoria culturală a acordat o importanţă de înţeles unor evenimente relativ îndepărtate, precum căderea Constantinopolului, cruciadele şi cucerirea Siciliei şi a Spaniei, dar dacă acestea au semnificat Orientul ameninţător, ele nu au şters, în acelaşi timp, ceea ce a rămas din Asia.

Pentru că a existat întotdeauna India, locul unde, după ce Portugalia a pus bazele primelor prezenţe europene la începutul secolul al XVI-lea, Europa şi, în

primul rând, Anglia, după o lungă perioadă (din 1600 până în 1758) de activitate esenţial comercială, au dominat politic ca forţă de ocupaţie. Totuşi, India în sine nu a reprezentat niciodată o ameninţare indigenă pentru Europa. Ea a fost o ameninţare mai degrabă pentru că autoritatea sa autohtonă s-a prăbuşit şi a deschis calea unor rivalităţi intereuropene şi unui control politic european făţiş, astfel încât Orientul indian putea fi tratat de Europa cu superioritatea proprietarului, niciodată cu sentimentul pericolului, rezervat Islamului.56 Totuşi, între această superioritate şi cunoştinţele pozitive precise a existat o discrepanţă uriaşă. Articolele lui d'Herbelot pentru subiectele indo-persane din *Bibliothèque* se bazau toate pe surse islamice şi e adevărat că, până la începutul secolului al XIX-lea, sintagma „limbi orientale" era considerată sinonimă cu „limbi semitice". Renaşterea orientală, despre care vorbeşte Quinet, a avut menirea de a extinde nişte limite destul de înguste, în care Islamul era exemplul pentru întregul Orient.57 Sanscrita, religia indiană şi istoria Indiei nu au primit statut de cunoştinţe ştiinţifice decât după eforturile lui Sir William Jones de la sfârşitul secolului al XVIII-lea; şi chiar şi interesul său faţă de India a venit prin intermediul interesului său anterior pentru islam şi al cunoştinţelor sale legate de acesta.

Nu e surprinzător, deci, că prima lucrare majoră de erudiţie orientală, după *Bibliothèque* a lui d'Herbelot, a fost *History* of the *Saracens* a lui Simon Ockley, al cărei prim volum a apărut în 1708. Un istoric recent al orientalismului a opinat că atitudinea lui Ockley faţă de musulmani – şi anume că lor li se datorează ceea ce primii creştinii europeni au ştiut în materie de filosofie – „a constituit un şoc dureros" pentru publicul său european. Nu numai că Ockley a exprimat clar în lucrarea sa această preeminenţă islamică, ci „a făcut Europa să simtă pentru prima oară gustul autentic şi substanţial al punctului de vedere arab în privinţa războaielor cu Bizanţul şi cu Persia" 58. Totuşi, Ockley a avut grijă să se disocieze de

influenţa viciată a islamului şi, spre deosebire de colegul său William Whiston (succesorul lui Newton la Cambridge), el a declarat întotdeauna clar că islamul este o erezie revoltătoare. Pentru entuziasmul său islamic, pe de altă parte, Whiston a fost exclus de la Cambridge în 1709.

Accesul către bogăţiile indiene (orientale) a trebuit să se facă întotdeauna prin traversarea, mai întâi, a provinciilor islamice şi prin rezistenţa împotriva efectului periculos al islamului ca sistem de credinţă cvasi-ariană. Şi, cel puţin pentru o bună perioadă din secolul al XVIII-lea, Anglia şi Franţa au reuşit. Imperiul Otoman se instalase demult într-o bătrâneţe confortabilă (pentru Europa) ca să mai fie considerat, în secolul al XIX-lea, ca „problema estică". Marea Britanie şi Franţa s-au luptat una cu cealaltă în India între 1744 şi 1748 şi din nou între 1756 şi 1763, până când, în 1769, englezii au preluat controlul practic, economic şi politic al subcontinentului. Ce era mai inevitabil decât ca Napoleon să aleagă hărţuirea imperiului oriental al Marii Britanii, interceptând prima dată calea sa islamică de acces, Egiptul?

Deşi au fost aproape imediat precedate de cel puţin două proiecte orientaliste majore, invazia Egiptului de către Napoleon în 1798 şi incursiunea sa în Siria au avut, de departe, cea mai importantă consecinţă pentru istoria modernă a orientalismului. Înaintea lui Napoleon, au mai existat doar două eforturi (ambele ale cercetătorilor) de a invada Orientul prin smulgerea vălurilor şi prin trecerea dincolo de adăpostul comparativ al Orientului biblic. Primul a fost făcut de Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731 – 1805), un teoretician excentric al egalitarismului, un om care a reuşit, în mintea sa, să reconcilieze jansenismul cu catolicismul ortodox şi cu brahmanismul, şi care a călătorit în Asia pentru a dovedi existenţa primitivă reală a unui Popor Ales şi a genealogiilor biblice. În schimb, el şi-a ratat primul scop şi a călătorit către est până la Surat, spre a descoperi acolo o

comoară ascunsă de texte avestane şi a-şi desăvârşi traducerea Acestei. Raymond Schwab a afirmat despre misteriosul fragment avestan care l-a determinat pe Anquetil să pornească la drum că, în timp ce „savanţii au privit celebrul fragment la Oxford şi apoi s-au întors la studiile lor, Anquetil a privit şi apoi s-a dus în India”. Schwab mai remarcă faptul că Anquetil şi Voltaire, diferiţi fără speranţă unul de altul din punct de vedere temperamental şi ideologic, au avut un interes similar faţă de Orient şi faţă de Biblie, „unul pentru a face Biblia mai puţin discutabilă, celălalt pentru a o face mai puţin credibilă”. Ca o ironie a sorţii, traducerile lui Anquetil din Avesta i-au servit lui Voltaire, deoarece descoperirile lui Anquetil „au determinat curând tocmai critica textelor [biblice], considerate până atunci texte revelate”. Efectul expediţiei lui Anquetil este bine descris de Schwab:

În 1759, Anquetil a terminat traducerea *Acestei* la Surat, în 1786 pe cea a *Upanişadelor* la Paris, săpând astfel un canal între emisferele geniului uman, corectând şi lărgind vechiul umanism din bazinul mediteraneean. Cu mai puţin de cincizeci de ani înainte, compatrioţii săi au fost întrebaţi cum era să fii persan, pe când el îi învăţa să compare monumentele perşilor cu cele ale grecilor. Înaintea lui, se căutau informaţii despre trecutul îndepărtat al planetei noastre exclusiv la mari scriitori latini, greci, evrei şi arabi. Biblia era privită ca o stâncă solitară, un aerolit. În scris, exista un univers, dar nimeni nu prea părea să bănuiască imensitatea acelor ţinuturi necunoscute, înţelegerea a început odată cu traducerea *Acestei* şi a atins înălţimi ameţitoare datorită explorării limbilor din Asia Centrală, care s-au înmulţit după Babei. În şcolile noastre, până în momentul acela limitate la mica moştenire greco-latină a Renaşterii [din care o bună parte a fost transmisă Europei de islam], el a introdus o viziune asupra unor nenumărate civilizaţii din vremurile trecute, asupra unei infinităţi de literaturi; în plus, cele câteva provincii europene nu au fost singurele locuri care şi-au

lăsat amprenta în istorie.59

Pentru prima oară, Orientul a fost dezvăluit Europei în materialitatea textelor, a limbilor şi a civilizaţiilor sale. Tot pentru prima oară, Asia a dobândit o dimensiune intelectuală şi istorică precisă, cu care să sprijine miturile distanţei şi ale imensităţii sale geografice. Printr-una din acele inevitabile compensaţii simplificatoare pentru o bruscă expansiune culturală, eforturile orientale ale lui Anquetil au fost urmate de cele ale lui William Jones, al doilea dintre proiectele prenapoleoniene amintite mai sus. În vreme ce Anquetil a deschis drumuri largi, Jones le-a închis, codificând, catalogând, comparând. Înainte de a părăsi Anglia pentru a pleca spre India în 1783, Jones era deja un maestru în arabă, ebraică şi persană. Acestea păreau, poate, cele mai neînsemnate realizări ale sale: căci era şi poet, jurist, istoric, clasicist şi un învăţat neobosit, ale cărui performanţe au provocat admiraţia unor personalităţi ca Benjamin Franklin, Edmund Burke, William Pitt şi Samuel Johnson. La momentul potrivit, a fost numit „într-o funcţie onorabilă şi profitabilă în Indii" şi, imediat după sosirea sa aici pentru a prelua un post la Compania Indiei de Est, a început cursa studiului personal, care consta în a aduna, a îngrădi, a domestici Orientul şi a-l transforma astfel într-o provincie cu educaţie europeană. Pentru lucrarea sa personală, intitulată „Subiecte de studiu în timpul şederii mele în Asia", el a enumerat ca teme de cercetare „legile hinduşilor şi ale mahomedanilor, politica şi geografia modernă a Hindustanului, cel mai bun mod de a guverna Bengalul, aritmetica şi geometria şi ştiinţele combinate ale asiaticii, medicinei, chimiei, chirurgiei şi anatomiei indienilor, producţiile naturale ale Indiei, poezia, retorica şi morala Asiei, muzica naţiunilor estice, meseriile, industria, agricultura şi comerţul Indiei" şi aşa mai departe. În 17 august 1787, i-a scris simplu Lordului Althorp: „ambiţia mea este de a cunoaşte *India* mai bine decât a cunoscut-o vreodată un alt european". Aici a putut găsi Balfour în 1910 prima schiţare a

pretenţiei sale, ca englez, de a cunoaşte Orientul mai mult şi mai bine decât oricine altcineva.

Activitatea oficială a lui Jones era dreptul, o ocupaţie cu semnificaţie simbolică pentru istoria orientalismului. Cu şapte ani înainte ca Jones să ajungă în India, Warren Hastings decisese că indienii trebuie conduşi după legile lor, un proiect mai îndrăzneţ decât părea la prima vedere, deoarece codul sanscrit de legi exista pe atunci, pentru utilizare practică, doar în traducere persană şi niciun englez din acea perioadă nu cunoştea sanscrita destul de bine pentru a consulta textele originale. Un funcţionar al companiei, Charles Wilkins, a învăţat sanscrita, apoi a început să traducă *Instituţiile* lui Manu; în această acţiune, avea să fie asistat curând de Jones. (Wilkins a fost, printre altele, şi primul traducător al Bhagavad Gitei.) în ianuarie 1784, Jones a convocat întâlnirea inaugurală a Societăţii Asiatice a Bengalului, care urma să fie pentru India ceea ce Societatea Regală era pentru Anglia. Ca primul preşedinte al societăţii şi ca magistrat, Jones a ajuns să cunoască efectiv Orientul şi orientalii, ceea ce avea să-l facă mai târziu fondatorul necontestat (expresia îi aparţine lui A.J. Arberry) al orientalismului. A guverna şi a studia, apoi a compara Orientul cu Occidentul, acestea erau scopurile lui Jones, pe care, cu un impuls irezistibil de a codifica mereu, de a supune varietatea infinită a Orientului „unui cod complet" de legi, cifre, obiceiuri şi lucrări, se consideră că le-a atins. Cea mai celebră afirmaţie a lui indică în ce măsură orientalismul modern, chiar şi la începuturile sale filosofice, a fost o disciplină comparativă având ca scop principal descoperirea surselor limbilor europene într-o bază orientală, îndepărtată şi inofensivă:

Limba *sanscrită*, oricât ar fi de veche, are o structură minunată; mai perfectă decât *greaca*, mai bogată decât *latina* şi mult mai rafinată decât acestea, având totuşi cu amândouă asemănări mai mari, atât în rădăcinile verbelor, cât şi în formele gramaticale, decât s-ar fi putut produce din întâmplare; atât de mari, într-adevăr, încât niciun

filolog nu le-ar putea examina pe toate trei fără a crede că provin dintr-o sursă comună.60

Mulţi dintre primii orientalişti englezi din India au fost, asemenea lui Jones, specialişti în drept sau, destul de interesant, medici cu puternice înclinaţii misionare. Atât cât se poate spune, majoritatea erau animaţi de scopul dublu de a cerceta „ştiinţele şi artele din Asia, în speranţa de a facilita ameliorări acolo şi progresul cunoaşterii şi al artelor acasă" 61: astfel era exprimat ţelul orientalistului obişnuit în *The Centenary Volume* al Royal Asiatic Society, fondată în 1823 de Henry Thomas Colebrooke. În contactul lor cu orientalii moderni, primii orientalişti profesionişti, cum a fost Jones, aveau doar două roluri de jucat, totuşi nu putem să-i învinuim astăzi pentru restricţiile impuse umanităţii lor de caracterul *occidental* oficial al prezenţei lor în Orient. Erau fie judecători, fie doctori. Chiar Edgar Quinet, care scria mai mult metafizic decât realist, era vag conştient de această relaţie terapeutică. „Asia are profeţii", a spus el în *Le Génie des religions*; „Europa are doctorii". 62 Cunoaşterea corectă a Orientului a plecat de la un studiu serios al textelor clasice şi abia după aceea a trecut la aplicarea acelor texte la Orientul modern. Confruntat cu decrepitudinea evidentă şi cu neputinţa politică a orientalului modern, orientalistul european a considerat că este de datoria lui să salveze o parte din măreţia orientală clasică, trecută şi pierdută, pentru a „facilita ameliorări" în Orientul actual. Ceea ce europeanul a preluat din trecutul oriental clasic a fost o viziune (şi mii de fapte şi artefacte) pe care doar el putea s-o folosească în modul cel mai bun; orientalului modern i-a dat facilităţi şi ameliorări şi, de asemenea, avantajul judecăţii sale în privinţa a ceea ce era cel mai bine pentru Orientul modern.

O caracteristică a tuturor proiectelor orientaliste prenapoleoniene a fost că se putea face foarte puţin, înainte de proiect, pentru a-i pregăti succesul. Anquetil şi Jones, de exemplu, au învăţat ceea ce au învăţat despre

Orient numai după ce au ajuns acolo. Ei s-au confruntat cu întregul Orient şi doar după o vreme şi după improvizări considerabile, au putut să-l reducă la o provincie mai mică. Napoleon, pe de altă parte, nu a vrut nimic mai puţin decât să ocupe întregul Egipt, iar pregătirile lui au fost de o amploare şi o minuţiozitate fără egal. Chiar şi aşa, aceste pregătiri au fost aproape fanatic de schematice şi – dacă pot folosi cuvântul – textuale, trăsături care necesită aici o analiză. Se pare că Napoleon ar fi avut în minte trei lucruri, mai presus de oricare altele, pe când se afla în Italia în 1797 şi îşi pregătea următoarea acţiune militară, în primul rând, în afară de puterea încă ameninţătoare a Angliei, succesele lui militare, care culminaseră cu Tratatul de la Campo Formio, nu i-au mai lăsat alt loc de cucerire a gloriei decât Estul, în plus, Talleyrand criticase recent „avantajele ce se pot obţine din noile colonii în condiţiile actuale”, iar acest lucru, împreună cu perspectiva tentantă de a înfrânge Marea Britanie, l-au dus spre Est. În al doilea rând, Napoleon a fost atras de Orient încă din adolescenţă; de exemplu, manuscrisele sale din tinereţe cuprind un rezumat făcut de el lucrării *Histoire des Arabes* a lui Marigny şi reiese clar din toate scrierile şi conversaţiile lui că era fermecat, după cum spunea Jean Thiry, de amintirea şi gloria legate de Orientul din vremea lui Alexandru, în general, şi de Egipt, în special.63 Astfel, ideea de a recuceri Egiptul ca un nou Alexandru i s-a impus singură, combinată cu avantajul suplimentar de a dobândi o nouă colonie islamică, pe socoteala Angliei. În al treilea rând, Napoleon considera Egiptul un proiect posibil tocmai pentru că îl cunoştea din punct de vedere tactic, strategic, istoric şi – nefiind un aspect de subestimat – textual, adică în urma lecturilor din scrierile recente, dar şi clasice, ale unor personalităţi europene. Important este că, pentru Napoleon, Egiptul a fost un proiect care a căpătat contur în mintea sa şi, mai târziu, în pregătirile pentru cucerirea lui, prin experienţe ce ţineau de domeniul ideilor şi al miturilor culese din texte, nu din realitatea

empirică. Planurile lui în privinţa Egiptului au devenit, de aceea, primele dintr-o lungă serie de contacte ale Europei cu Orientul, în care competenţa specială a orientalistului a primit direct o întrebuinţare funcţională colonială; pentru că, în momentul crucial când orientalistul trebuia să decidă dacă loialităţile şi simpatiile sale sunt de partea Orientului sau a Occidentului cuceritor, el l-a ales întotdeauna pe cel de-al doilea, de la Napoleon încoace. În ceea ce-l priveşte pe împăratul însuşi, el a văzut Orientul doar aşa cum a fost codificat la început de textele clasice şi apoi de experţii orientalişti, a căror viziune, bazată tot pe textele clasice, părea un substitut util pentru orice contact adevărat cu Orientul real.

Angajarea câtorva zeci de „savanţi" pentru expediţia din Egipt a lui Napoleon este prea bine cunoscută ca să mai necesite o prezentare detaliată aici. Ideea lui era să construiască un fel de arhivă vie în vederea expediţiei, sub forma unor studii în toate domeniile, realizate de membrii Institutului Egiptului, fondat de el. Ceea ce se cunoaşte mai puţin, probabil, este încrederea anterioară a lui Napoleon în lucrarea Contelui de Volney, un călător francez care a scris *Voyage en Égypte et en Syrie*, publicată în 1787 în două volume, în afara unei scurte prefeţe personale ce-l informează pe cititor că neaşteptata moştenire a unei sume de bani a făcut posibilă călătoria sa în est în 1783, cartea lui Volney este un document aproape chinuitor de impersonal. În mod evident, Volney se considera un om de ştiinţă, a cărui sarcină a fost întotdeauna să înregistreze „starea" a ceea ce vede. Punctul culminant al cărţii e atins în volumul al doilea, o descriere a islamului ca religie.64 Concepţiile lui Volney erau în mod canonic ostile islamului ca religie şi ca sistem de instituţii politice; totuşi, Napoleon a socotit lucrarea aceasta, precum şi *Considérations sur la guerre actual de Tures* (1788), tot a lui Volney, de o importanţă deosebită. Căci Volney a fost, în fond, un francez abil şi – la fel ca Chateaubriand şi Lamartine la un sfert de secol după el – a

privit Orientul Apropiat ca pe un loc potrivit pentru realizarea ambiţiilor coloniale franceze. Ceea ce a folosit Napoleon din opera lui Volney a fost enumerarea, în ordinea crescătoare a dificultăţilor, a obstacolelor cărora trebuia să le facă faţă în Orient orice forţă expediţionară franceză.

Napoleon se referă explicit la Volney în reflecţiile sale asupra expediţiei din Egipt, reflecţii intitulate *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798 – 1799*, pe care le-a dictat generalului Bertrand pe Insula Sfânta Elena. Volney, spunea el, a considerat că există trei bariere pe drumul francezilor spre hegemonia în Orient şi că orice forţă franceză ar avea, de aceea, de purtat trei războaie: unul împotriva Angliei, al doilea împotriva Porţii Otomane şi al treilea, cel mai greu, împotriva musulmanilor.65 Aprecierea lui Volney era vicleană şi greu de blamat, deoarece lui Napoleon i-a fost clar, aşa cum i-ar fi oricui dacă l-ar citi pe Volney, că lucrările lui, *Voyage* şi *Considérations*, erau texte folositoare oricărui european dornic să cucerească Orientul. Cu alte cuvinte, opera lui Volney a constituit un manual pentru atenuarea şocului pe care un european l-ar fi putut simţi la contactul direct cu Orientul: Citiţi cărţile, pare a fi fost teza lui Volney, şi, departe de a fi dezorientaţi în faţa Orientului, îl veţi supune.

Napoleon l-a luat pe Volney aproape *ad litteram*, dar într-un mod subtil, caracteristic lui. Din primul moment când *l'Armée d'Egypte* a apărut la orizontul egiptean, s-au făcut toate eforturile pentru a-i convinge pe musulmani că „noi suntem adevăraţii musulmani", aşa cum spunea proclamaţia lui Bonaparte din 2 iulie 1798 în faţa populaţiei din Alexandria.66 însoţit de o echipă de orientalişti (la bordul unui vas amiral numit *Orient*), Napoleon s-a folosit de duşmănia egiptenilor faţă de mameluci şi a făcut apel la ideea revoluţionară că toţi aveau oportunităţi egale de a duce un război extrem de blând şi de selectiv împotriva islamului. Ce l-a impresionat

cel mai mult pe primul cronicar arab al expediţiei, Abd-al-Rahman al-Jabarti, a fost folosirea de către Napoleon a savanţilor pentru a intra în contact cu localnicii, precum şi întâlnirea directă cu o instituţie intelectuală europeană modernă.67 Napoleon a încercat peste tot să demonstreze că luptă *pentru* islam; tot ce spunea se traducea în arabă Coranului, la fel cum armata franceză era chemată de conducerea sa să nu uite niciodată sensibilitatea islamică. (Să comparăm, în această privinţă, tactica lui Napoleon în Egipt cu tactica din *Requerimiento*, un document redactat în spaniolă, în 1513, de către spanioli, pentru a fi citit cu voce tare indienilor: „Vă vom lua pe voi şi pe nevestele voastre şi pe copiii voştri şi vă vom face sclavi, şi astfel vă vom vinde şi vom dispune de voi aşa cum vor ordona Maiestăţile lor [Regele şi Regina Spaniei]; şi vă vom lua bunurile şi vă vom provoca numai necazuri şi pagube, ca unor vasali nesupuşi" etc.68) Atunci când Napoleon a înţeles că forţa sa era prea mică pentru a se impune în faţa egiptenilor, a încercat să-i facă pe imami, cadii, muftii şi u Ierna le[8] să interpreteze

Coranul în favoarea Marii Armate. În acest scop, cele şaizeci de ulemale care predau la Azhar au fost invitate în tabăra sa, cu onoruri militare, şi flatate de admiraţia lui Napoleon faţă de islam, de Mahomed şi de Coran, pe care părea să-l cunoască perfect. Acest demers a avut efect şi curând populaţia din Cairo părea să-şi fi pierdut neîncrederea în ocupanţi.69 Mai târziu, după ce a părăsit Egiptul, Napoleon i-a dat instrucţiuni stricte generalului său Kléber să administreze întotdeauna Egiptul prin orientalişti şi conducători religioşi islamici, al căror sprijin îl puteau câştiga; orice altă politică era costisitoare şi nebunească.70 Hugo considera că a surprins gloria plină de tact a expediţiei orientale a lui Napoleon în poezia *Lui*:

Au Nil je le retrouve encore.

---

8 Imam - preot musulman; cadiu - judecător musulman; muftiu - căpetenie religioasă; ulema - doctor în religie şi drept musulman (n. trad.).

L’Égypte resplendit des feux de son aurore;
Son astre impérial se lève à l’orient.
Vainqueur, enthousiaste, éclatant de prestiges.
Prodige; il étonna la terre des prodiges.
Les vieux scheiks vénéraient l’émir jeune et prudent;
Le peuple redoutait ses armes inouïes;
Sublime, il apparut aux tribus éblouies
Comme un Mahomet d’occident.71
(îl regăsesc la Nil.
Egiptul străluceşte de-al zorilor săi foc.
Iar astru-i imperial la răsărit se-arată.
Învingător, entuziast, plin de succese.
Minune ce uimeşte o lume de minuni.
Şeicii cei bătrâni pe tânărul emir îl venerau;
Poporul se temea de ale sale arme;
Sublim el apărea în faţa triburilor uluite
Precum un Mahomed din Occident venit.)

Un asemenea triumf putea fi pregătit doar *înaintea* unei expediţii militare, poate doar de cineva care nu avea experienţa anterioară a Orientului, cu excepţia a ceea ce a aflat din cărţi şi de la învăţaţi. Ideea de a lua cu sine o întreagă academie reprezintă în mare măsură un aspect al unei atitudini textuale faţă de Orient. Iar această atitudine, la rândul ei, a fost sprijinită de o serie de decrete specific revoluţionare (mai ales cel din 10 germinai anul III – 30 martie 1793 – care înfiinţa o *şcoală publică* în cadrul Bibliotecii Naţionale, pentru a preda arabă, turca şi persana72), al căror obiectiv era acela raţional de a risipi misterul şi de a instituţionaliza chiar şi cunoştinţele cele mai absconse. Astfel, mulţi dintre traducătorii orientalişti ai lui Napoleon au fost studenţi ai lui Silvestre de Sacy, care, începând din iunie 1796, a fost primul şi singurul profesor de arabă la École publique des langues orientales. Sacy a devenit ulterior profesor al aproape fiecărui orientalist de seamă din Europa, unde studenţii săi au deţinut supremaţia în acest domeniu timp de aproximativ trei sferturi de secol. Mulţi dintre ei au fost utili din punct

de vedere politic, aşa cum au fost unii pentru Napoleon în Egipt.

Dar tratativele cu musulmanii au reprezentat doar o parte din proiectul lui Napoleon de a domina Egiptul. Cealaltă parte a constat în a-l deschide complet, a-l face în totalitate accesibil cercetării europene. De la statutul de ţară obscură şi parte a Orientului cunoscută până atunci doar indirect prin aventurile călătorilor, ale erudiţilor şi ale cuceritorilor dinainte, Egiptul urma să devină un capitol din educaţia franceză. Şi aici atitudinile textuale şi schematice sunt evidente. Institutul, cu echipele sale de chimişti, istorici, biologi, arheologi, chirurgi şi anticari, a constituit divizia erudită a armatei. Sarcina sa nu era mai puţin agresivă: să transpună Egiptul în franceza modernă; şi, spre deosebire de *Description de l'Égypte* a abatelui Le Mascrier din 1735, cea a lui Napoleon avea să fie o realizare universală. Aproape din primele momente ale ocupaţiei, Napoleon a avut grijă ca Institutul să-şi înceapă întrunirile, experimentele – misiunea de documentare cum am numi-o astăzi. Cel mai important era că tot ce se spunea, se vedea şi se studia urma să fie înregistrat şi a fost într-adevăr înregistrat în acea mare apropiere colectivă a unei ţări de către alta, *Description de l'Égypte*, publicată în 23 de volume imense între 1809 şi 1828.73

Unicitatea lucrării nu constă doar în dimensiunile sale sau în inteligenţa autorilor, ci în atitudinea faţă de subiectele abordate, ceea ce o face să fie de mare interes pentru studierea proiectelor orientaliste moderne. Primele câteva pagini din a sa *prefaţă istorică*, scrisă de Jean-Baptiste-Joseph Fourier, secretarul Institutului, exprimă clar faptul că, studiind Egiptul, savanţii s-au luptat direct şi cu un fel de semnificaţie culturală, geografică şi istorică pură. Egiptul a constituit punctul focal al relaţiilor dintre Africa şi Asia, dintre Europa şi Est, dintre memorie şi actualitate.

Plasat între Africa şi Asia şi comunicând uşor cu Europa, Egiptul ocupă centrul vechiului continent. Această

ţară are doar mari vestigii; ea este patria artelor şi păstrează nenumărate monumente; principalele sale temple şi palatele locuite de regi există încă, chiar dacă edificiile cel mai puţin vechi erau deja construite pe vremea războiului Troiei. Homer, Licurg, Solon, Pitagora şi Platon s-au dus în Egipt pentru a studia ştiinţele, religia şi dreptul. Alexandru a fondat acolo o cetate opulentă, care s-a bucurat pentru multă vreme de supremaţie comercială, iar această cetate a fost martora discuţiilor dintre Pompei, Cezar, Marc Antoniu şi August, care hotărau între ei soarta Romei şi a lumii întregi. De aceea, este normal ca ţara aceasta să atragă atenţia unor prinţi iluştri care conduc destinele naţiunilor.

Nicio naţiune nu a dobândit vreodată o putere considerabilă, fie în Vest, fie în Asia, fără ca puterea aceasta să îndrepte naţiunea şi către Egipt, lucru care era privit, într-o oarecare măsură, ca soarta sa naturală.74

Deoarece Egiptul era extrem de însemnat pentru arte, ştiinţe şi guvernare, rolul său consta în a fi scena pe care urmau să aibă loc acţiuni de o importanţă istorică internaţională. Ocupând Egiptul, deci, o putere modernă urma să-şi demonstreze în mod firesc forţa şi să-şi justifice istoria; destinul Egiptului însuşi era să fie anexat, de preferinţă Europei. În plus, această putere urma să intre într-o istorie al cărei element comun a fost definit de personaje nu mai puţin importante decât Homer, Alexandru, Cezar, Platon, Solon şi Pitagora, care au onorat Orientul cu prezenţa lor anterioară acolo. Pe scurt, Orientul a existat ca un set de valori legate nu de realităţile sale moderne, ci de o serie de contacte valoroase pe care le-a avut cu un trecut european îndepărtat. Acesta este un exemplu clar de atitudine textuală, schematică, la care m-am referit anterior.

Fourier continuă la fel pe mai bine de o sută de pagini (fiecare pagină are o suprafaţă de un metru pătrat, de parcă proiectul şi dimensiunea paginii ar fi fost concepute la scară comparabilă). Pe baza unui trecut

confuz, totuşi, el trebuie să justifice expediţia napoleoniană ca pe ceva necesar a fi întreprins atunci când a avut loc. Perspectiva dramatică nu e niciodată abandonată. Conştient de publicul său european şi de personajele orientale pe care le manipula, el scrie:

Ne amintim impresia făcută asupra întregii Europe de vestea uluitoare a prezenţei francezilor în Orient… Acest mare proiect a fost conceput în tăcere şi pregătit cu atâta hotărâre şi discreţie, încât vigilenţa îngrijorată a duşmanilor noştri a fost înşelată; doar în clipa când s-a întâmplat, au aflat şi ei că a fost conceput, pus în practică şi îndeplinit cu succes…

Un *coup de théâtre* atât de dramatic a avut avantajele lui şi pentru Orient:

Această ţară, care şi-a transmis cunoştinţele atâtor naţiuni, este astăzi condamnată la barbarie.

Doar un erou putea unifica toţi aceşti factori, ceea ce descrie acum Fourier:

Napoleon a apreciat influenţa pe care acest eveniment l-ar avea asupra relaţiilor dintre Europa, Orient şi Africa, asupra transportului pe Mediterana şi a destinului Asiei… Napoleon a vrut să ofere un bun exemplu european Orientului şi, în final, să-i facă pe locuitori să trăiască mai bine şi să le ofere avantajele unei civilizaţii perfecte. Nimic din toate acestea nu ar fi posibil fără continua contribuţie la proiect a artelor şi a ştiinţelor.75

A scoate o regiune din barbarismul prezent şi a o reda fostei măreţii clasice; a instrui Orientul (în propriu-i avantaj) în maniera Vestului modern; a subordona sau a minimaliza puterea militară pentru a augmenta proiectul cunoaşterii glorioase dobândite în timpul dominării politice a Orientului; a exprima Orientul, a-i da formă, identitate, a-l defini cu recunoaşterea locului său în memorie, a importanţei sale pentru strategia imperială şi a rolului său „firesc” ca anexă a Europei; a onora toate cunoştinţele dobândite pe durata ocupaţiei coloniale cu titlul de „contribuţii la învăţătura modernă” atunci când indigenii

nu au fost nici consultaţi, nici trataţi decât ca pretexte pentru un text a cărui utilitate nu a fost destinată localnicilor; a te simţi ca un european care conduce, aproape după voie, istoria, timpul şi geografia orientală; a institui noi domenii de specializare; a stabili noi discipline; a împărţi, a desfăşura, a schematiza, a cataloga, a indexa şi a înregistra tot ce e la vedere (şi ascuns vederii); a face din fiecare detaliu observabil o generalizare şi din fiecare generalizare o lege imuabilă despre natura, temperamentul, mentalitatea, tipul sau obiceiurile orientale; şi, mai ales, a transpune realitatea vie în materia textelor, a poseda (sau a crede că posezi) realitatea în special pentru că nimic în Orient nu pare să reziste puterii tale: acestea sunt trăsăturile proiectului orientalist realizate în totalitate în lucrarea *Description de l'Égypte*, ea însăşi autorizată şi susţinută de asimilarea orientalistă a Egiptului de către Napoleon cu instrumentele cunoaşterii şi ale puterii occidentale. Astfel, Fourier îşi încheie prefaţa anunţând că istoria îşi va aminti cum „Egiptul a fost teatrul gloriei sale [a lui Napoleon] şi protejează împotriva uitării toate împrejurările acestui eveniment extraordinar" 76.

Lucrarea *Description* anulează, astfel, istoria egipteană sau orientală ca istorie având propria coerenţă, identitate şi semnificaţie. În schimb, istoria aşa cum este ea înregistrată în *Description* înlocuieşte istoria egipteană sau orientală, identificându-se direct şi imediat cu istoria lumii, un eufemism pentru istoria Europei. Salvarea unui eveniment de la uitare echivalează, în mintea orientalistului, cu transformarea Orientului într-un teatru pentru reprezentările lui despre Orient: este aproape ceea ce spune Fourier. În plus, simpla autoritate a descrierii Orientului în termeni occidentali moderni scoate Orientul din imperiul obscurităţii tăcute unde a zăcut neglijat (cu excepţia murmurelor slabe ale unui vast, dar nedefinit sentiment al propriului trecut) şi-l aşază în lumina ştiinţei europene moderne. Aici, acest nou Orient figurează – de exemplu în tezele biologice ale lui Geoffroy Saint-Hilaire

din *Description* – ca o confirmare a legilor specializării zoologice formulate de Buffon.77 Sau serveşte de „contrast frapant faţă de obiceiurile naţiunilor europene” 78, în care „plăcerile bizare” ale orientalilor servesc la punerea în lumină a sobrietăţii şi a raţionalităţii obiceiurilor occidentale. Sau, ca să mai amintim încă o utilizare a Orientului, echivalentele acelor caracteristici fiziologice orientale care au făcut posibilă îmbălsămarea morţilor sunt căutate în trupurile europenilor, astfel încât cavalerii căzuţi cu onoare pe câmpul de luptă să poată fi păstraţi ca relicve veridice ale marii campanii orientale a lui Napoleon.79

Totuşi, eşecul militar al ocupării Egiptului de către Napoleon nu a distrus şi bogăţia proiectului său general privind Egiptul sau restul Orientului. Aproape literal, ocupaţia a generat întreaga experienţă modernă a Orientului, aşa cum a fost el interpretat din perspectiva discursului fondat de Napoleon în Egipt, ale cărui instrumente de dominare şi diseminare au inclus Institutul şi lucrarea *Description*. Ideea, aşa cum o caracteriza Charles-Roux, era că Egiptul „readus la prosperitate, regenerat printr-o administrare înţeleaptă şi luminată… îşi va răspândi razele civilizaţiei asupra tuturor vecinilor săi orientali” 80. Şi într-adevăr, celelalte puteri europene vor încerca să participe la această misiune, în special Anglia. Dar ce se va întâmpla în materie de moştenire continuă a misiunii occidentale comune în Orient – în ciuda disputelor, a concurenţei indecente sau a războaielor deschise intereuropene – va fi crearea de noi proiecte, noi concepţii, noi acţiuni care vor combina părţi suplimentare ale vechiului Orient cu spiritul european cuceritor. După Napoleon, limbajul însuşi al orientalismului s-a schimbat radical. Realismul său descriptiv a crescut şi a devenit nu doar un stil de reprezentare, ci un limbaj, cu adevărat un mijloc de *creaţie*. Alături de *limbile mamă*, aşa cum au fost numite de Antoine Fabre d’Olivet acele surse latente uitate ale limbilor europene moderne, Orientul a fost reconstruit,

reasamblat, meşterit, pe scurt, *născut* prin eforturile orientaliştilor. *Description* a devenit modelul principal al tuturor eforturilor ulterioare de a aduce Orientul mai aproape de Europa, de a-l absorbi apoi în totalitate şi, cel mai important, de a-i anula sau cel puţin de a-i supune şi a-i reduce caracterul straniu, iar în cazul islamului, ostilitatea. Căci Orientul islamic va apărea ca o categorie ce denotă puterea orientaliştilor şi nu islamicii ca oameni, nici istoria lor ca istorie.

Astfel, din expediţia lui Napoleon s-a născut o serie întreagă de producţii textuale, de la *Itinéraire* al lui Chateaubriand la *Voyage en Orient* al lui Lamartine şi la *Salammbô* de Flaubert şi, în aceeaşi tradiţie, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* de Lane şi *Personal Narrative of a Pilgrimage to* al-*Madinah and Meccah* de Richard Burton. Ceea ce le aseamănă nu e doar fondul comun de legendă şi experienţă orientală, ci şi ideea savantă asupra Orientului ca matcă din care s-au născut. Dacă, în mod paradoxal, aceste creaţii s-au dovedit simulacre foarte stilizate, imitaţii minuţios lucrate a ceea ce putea fi un Orient viu, acest lucru nu diminuează nici forţa concepţiei lor imaginative, nici forţa cunoaşterii Orientului de către europeni, ale căror prototipuri au fost, respectiv, Cagliostro, marele impostor european al Orientului, şi Napoleon, primul său cuceritor modern.

Opera artistică sau textuală nu a fost singurul produs al expediţiei napoleoniene. Au existat, în plus şi desigur cu mai multă influenţă, proiectul ştiinţific, a cărui realizare principală este lucrarea lui Ernest Renan *Système comparé et histoire générale des langues sémitiques*, încheiată în 1848 pentru – destul de evident – Premiul Volney, şi proiectul geopolitic, ale cărui prime realizări sunt Canalul Suez al lui Ferdinand de Lesseps şi ocuparea Egiptului de către Anglia în 1882. Diferenţa dintre cele două proiecte nu constă doar în dimensiune, ci şi în calitatea convingerii orientaliste. Renan a crezut cu adevărat că, în opera lui, a recreat Orientul, aşa cum era el

în realitate. De Lesseps, pe de altă parte, a fost întotdeauna fascinat de noutatea pe care proiectul său a născut-o din bătrânul Orient şi acest sentiment s-a transmis tuturor celor pentru care deschiderea canalului în 1869 nu a constituit un eveniment obişnuit. În *Excursionist and Tourist Advertiser* pentru 1 iulie 1869, entuziasmul lui Thomas Cook îl continuă pe cel al lui Lesseps:

În 17 noiembrie, cea mai mare realizare inginerească din acest secol urmează să-şi sărbătorească succesul printr-o inaugurare magnifică, la care aproape fiecare familie regală europeană îşi va avea reprezentantul special. Cu siguranţă, ocazia va fi excepţională. Înfiinţarea unei linii de comunicaţie pe apă între Europa şi Orient a fost un gând de secole, ce i-a preocupat, pe rând, pe greci, romani, saxoni şi gali, dar numai în ultimii ani civilizaţia modernă a început în mod serios să încerce a continua lucrările vechilor faraoni, care, cu multe secole în urmă, au construit un canal între cele două mări, ale cărui urme au rezistat până astăzi… Tot ce este legat de lucrările [moderne] are dimensiuni gigantice, iar o lectură atentă a unui mic pamflet al Cavalerului de St. Stoess, ce descrie realizarea, ne impresionează puternic datorită geniului marelui spirit – domnul Ferdinand de Lesseps – prin a cărui perseverenţă, îndrăzneală calmă şi putere de previziune, visul de secole a devenit, în sfârşit, o realitate tangibilă… proiectul de a apropia ţările din Est de cele din Vest şi astfel de a unifica civilizaţii din epoci diferite.81

Combinarea ideilor vechi cu metodele noi, alăturarea unor culturi ale căror relaţii cu secolul al XIX-lea erau diferite, impunerea reală a puterii tehnologiei moderne şi a voinţei intelectuale asupra unor entităţi geografice, odinioară stabile şi divizate, cum sunt Estul şi Vestul, iată ce a perceput Cook şi ce a anunţat de Lesseps în jurnalele, discursurile, prospectele şi scrisorile sale.

Din punct de vedere genealogic, începuturile lui Ferdinand au fost favorabile. Mathieu de Lesseps, tatăl

său, a venit în Egipt cu Napoleon şi a rămas acolo (ca „reprezentant neoficial al Franţei”, după cum spune Marlowe82) timp de patru ani după ce francezii s-au retras în 1801. Multe din scrierile ulterioare ale lui Ferdinand se referă la intenţia lui Napoleon însuşi de a săpa un canal, despre care, pentru că a fost greşit informat de experţi, nu a crezut niciodată că e realizabil. Contaminat de istoria haotică a proiectelor privind canalul, care includeau şi planurile susţinute de Richelieu şi de Saint-Simonieni, De Lesseps s-a întors în Egipt în 1854, pentru a se angaja într-o acţiune ce avea să se încheie cincisprezece ani mai târziu. El nu avea o reală pregătire inginerească. L-a susţinut doar o încredere imensă în priceperea lui aproape divină de a construi, a însufleţi şi a crea; întrucât talentele sale diplomatice şi financiare i-au asigurat sprijin din partea Egiptului şi a Europei, el pare a fi dobândit cunoştinţele necesare pentru a duce lucrurile la bun sfârşit. Ceea ce a fost mai folositor, poate, De Lesseps a învăţat cum să-şi aducă potenţialii colaboratori în teatrul istoric al lumii şi să-i facă să vadă ce înseamnă cu adevărat „gândirea morală”, cum şi-a numit el însuşi proiectul. „Luaţi în calcul”, le spunea el în 1860, „imensele servicii pe care apropierea dintre Occident şi Orient trebuie să le aducă civilizaţiei şi creşterii bunăstării generale. Lumea aşteaptă de la voi un mare progres şi voi vreţi să răspundeţi aşteptărilor lumii”. 83 în conformitate cu asemenea afirmaţii, numele companiei de investiţii înfiinţată de către de Lesseps în 1858 a fost exagerat şi a reflectat planurile grandioase pe care le nutrea: Compania universală. În 1862, Academia franceză a oferit un premiu pentru o epopee despre canal. Bornier, câştigătorul, a creat următoarea hiperbolă, fără ca nimic din ea să se afle în dezacord cu imaginea lui de Lesseps despre proiectul său:

> Au travail! Ouvriers que notre France envoie.
> Tracez, pour l’univers, cette nouvelle voie!
> Vos pères, les héros, sont venus jusqu’ici;

Soyez ferme comme aux intrépides.
Comme eux vous combattez aux pieds des pyramides.
Et leurs quatre mille ans vous contemplent aussi!
Oui, c'est pour l'univers! Pour l'Asie et l'Europe.
Pour ces climats lointain que la nuit enveloppe.
Pour le Chinois perfide et l'Indien demi-nu;
Pour les peuples heureux, libres, humains et braves.
Pour les peuples méchants, pour les peuples esclaves.
Pour ceux à qui le Christ est encore inconnu.84
(La muncă! Lucrători trimişi de-a noastră Franţă.
Deschideţi, pentru lume, această nouă cale!
Ai voştri taţi, eroii, ajuns-au pân'aici;
Fiţi tari precum sunt bravii.
Ca ei luptaţi de-acum sub piramide.
Şi patru mii de ani la voi se vor uita!
Da, e pentru lume!
Pentru Asia şi Europa deopotrivă.
Pentru ţinuturi depărtate, în noapte-nvăluite.
Pentru chinezul fals şi indianul gol;
Pentru popoare fericite, libere şi dârze.
Pentru popoare rele sau în robie grea.
Pentru cei ce încă pe Cristos nu îl cunosc.)

De Lesseps nu a fost niciodată mai elocvent şi mai ingenios decât atunci când i s-a cerut să justifice suma imensă de bani şi numărul extrem de mare de oameni necesari pentru canal. A fost capabil să prezinte statistici ce încântau orice ureche; a citat cu egală fluenţă din Herodot şi din statisticile maritime. În jurnalul său din 1864, el citează aprobativ observaţia lui Casimir Leconte că o viaţă excentrică va dezvolta în om o originalitate semnificativă, iar din originalitate se vor naşte fapte mari, ieşite din comun.85 Asemenea fapte constituie propria lor justificare. În ciuda şirului memorabil de eşecuri, a costurilor sale scandaloase, a ambiţiilor sale uluitoare de a schimba modul în care Europa tratează Orientul, canalul merita efortul. A fost un proiect unic, capabil să

depăşească obiecţiile celor consultaţi şi, pus în slujba întregului Orient, să facă ceea ce egiptenii intriganţi, chinezii perfizi şi indienii pe jumătate goi nu ar fi putut face niciodată pentru ei înşişi.

Ceremonia de deschidere din noiembrie 1869 a reprezentat ocazia care, nu mai puţin decât întreaga istorie a maşinaţiilor lui de Lesseps, i-a întruchipat perfect ideile. Ani de zile, discursurile, scrisorile şi pamfletele sale au folosit un vocabular teatral şi plin de energie. În căutarea succesului, putea fi auzit spunând despre el însuşi (întotdeauna la persoana întâi plural): noi am creat, am luptat, am dispus, am realizat, am acţionat, am recunoscut, am perseverat, am avansat; nimic, a repetat el cu multe ocazii, nu ne poate opri, nimic nu e imposibil, nimic nu contează, până la urmă, decât atingerea „rezultatului final, a marelui scop", conceput, definit şi, în final, realizat de el. Când trimisul Papei la ceremonie a vorbit pe 16 noiembrie demnitarilor prezenţi, discursul său a încercat cu disperare să fie la înălţimea spectacolului intelectual şi imaginativ oferit de canalul lui de Lesseps:

Este permis să afirmăm că ora ce tocmai a sunat e nu doar una dintre cele mai solemne ale acestui secol, ci şi una dintre cele mai mari şi mai decisive pe care le-a văzut omenirea de când există ea. Acest loc, unde se învecinează fără să se atingă, de acum – Africa şi Asia, această mare sărbătoare a neamului omenesc, această asistenţă augustă şi cosmopolită, toate rasele de pe glob, toate drapelele, toate pavilioanele, plutind vesel sub acest cer luminos şi imens, crucea înălţată şi respectată de toţi în faţa semilunii, ce de minunăţii, ce de contraste impresionante, ce de vise considerate himerice, devenite realităţi palpabile! Şi, în acest ansamblu de atâtea minuni, ce de subiecte de reflecţie pentru gânditor, ce de bucurii la ora aceasta şi în perspectiva viitorului, ce de speranţe glorioase!...

Cele două extremităţi ale globului se apropie; apropiindu-se, ele se recunosc; recunoscându-se, toţi

oamenii, copiii, dintr-un singur şi acelaşi Dumnezeu, încearcă emoţia fericită a fraternităţii lor reciproce! O, Occident! O, Orient! apropiaţi-vă, priviţi-vă, recunoaşteţi-vă, salutaţi-vă, îmbrăţişaţi-vă!…

Dar, în spatele fenomenului material, privirea gânditorului descoperă orizonturi mai vaste decât spaţiile măsurabile, orizonturi fără limite, unde se mişcă cele mai măreţe destine, cele mai glorioase cuceriri, cele mai nemuritoare certitudini ale speciei umane…

[Doamne], fie ca suflul tău divin să planeze deasupra acestor ape!

Fie ca el să treacă dinspre Occident spre Orient, dinspre Orient spre Occident! O, Doamne! Foloseşte această cale pentru a-i apropia pe oameni unii de alţii! 86

Întreaga lume părea adunată acolo spre a aduce un omagiu realizării pe care Dumnezeu putea doar s-o binecuvânteze şi s-o folosească. Vechile distincţii şi inhibiţii erau dizolvate: Crucea se confrunta cu Semiluna, Occidentul venea la Orient pentru a nu-l mai părăsi niciodată (până când, în iulie 1956, Gamal Abdel Nasser va grăbi preluarea canalului de către Egipt, pronunţând numele lui de Lesseps).

În ideea Canalului Suez, vedem concluzia logică a gândirii orientaliste şi, mai interesant, a efortului orientalist. Pentru Occident, Asia a reprezentat odată depărtarea tăcută şi alienarea; islamul a militat cu ostilitate împotriva creştinismului european. Pentru a depăşi asemenea constante redutabile, Orientul trebuia mai întâi cunoscut, apoi invadat şi stăpânit, pe urmă recreat de savanţi, soldaţi şi judecători care au dezgropat limbi, istorii, rase şi culturi uitate, spre a le postula – dincolo de puterea de înţelegere a orientalului modern – ca adevăratul Orient clasic, ce putea fi folosit pentru a judeca şi a guverna Orientul modern. Întunericul a pălit pentru a fi înlocuit cu produse de seră; Orientul era un cuvânt al savanţilor, semnificând ceea ce Europa modernă a făcut recent din încă ciudatul Est. De Lesseps şi canalul lui au

distrus până la urmă depărtarea Orientului, intimitatea sa izolată *departe* de Occident, vechiul său exotism. Tot aşa cum o barieră terestră a putut fi transformată într-o arteră maritimă, Orientul a trecut de la ostilitate rezistentă la un parteneriat îndatoritor şi supus. După de Lesseps, nimeni nu a putut vorbi despre Orient ca aparţinând unei alte lumi. A existat doar lumea „noastră", „o singură" lume, unificată, deoarece Canalul Suez i-a descurajat pe acei ultimi provinciali care credeau încă în diferenţa dintre lumi. De atunci, noţiunea de „oriental" este administrativă sau executivă, fiind subordonată factorilor demografici, economici şi sociologici. Pentru imperialişti ca Balfour sau pentru anti-imperialişti ca J.A. Hobson, orientalul, ca şi africanul, e un membru al unei rase dominate şi nu doar un locuitor al unei zone geografice. De Lesseps a anulat identitatea geografică a Orientului, târând (aproape în sens literal) Orientul în Occident şi risipind, în final, ameninţarea islamului. Aveau să apară noi categorii şi experienţe, inclusiv cele imperialiste, iar, în timp, orientalismul avea să se adapteze lor, dar nu fără oarecare dificultate.

IV. Criza

Poate părea ciudat să spunem despre ceva sau cineva că are o atitudine *textuală*, dar un student la literatură va înţelege mai uşor expresia dacă îşi va aminti concepţiile atacate de Voltaire în *Candide* sau chiar atitudinea faţă de realitate satirizată de Cervantes în *Don Quijote*. Ceea ce li se pare de un bun-simţ fără cusur acestor scriitori este faptul că e o greşeală să presupui că mizeria de furnicar, imprevizibilă şi problematică, în care trăiesc fiinţele omeneşti, poate fi înţeleasă prin ceea ce spun cărţile şi deci textele; a aplica *ad litteram* la realitate ceea ce înveţi din cărţi înseamnă a risca nebunia sau ruina. Nu te-ai gândi să foloseşti *Amadis of Gaul* ca să înţelegi Spania secolului al XVI-lea (sau Spania din zilele noastre), la fel cum nu te-ai gândi să foloseşti Biblia pentru a înţelege, să spunem, Camera Comunelor. Dar, în mod evident, oamenii

au încercat şi încearcă încă să utilizeze textele într-un mod simplist, căci altfel *Candide* şi *Don Quijote* nu ar mai avea acelaşi succes la cititori cum au astăzi. Pare o meteahnă umană obişnuită preferinţa pentru autoritatea schematică a unui text faţă de dezorientarea produsă prin contactele directe cu oamenii. Dar este meteahna aceasta prezentă în mod constant sau sunt împrejurări care, unele mai mult decât altele, fac probabilă preponderenţa atitudinii textuale?

Există două situaţii ce favorizează o atitudine textuală. Una este aceea în care o fiinţă umană se confruntă direct cu ceva relativ necunoscut, ameninţător şi aflat anterior la distanţă. Într-un asemenea caz, se recurge nu numai la ceea ce într-o experienţă anterioară semăna cu noutatea, ci şi la ceea ce s-a citit despre acel ceva. Cărţile de călătorii sau ghidurile turistice sunt genuri de texte aproape la fel de „naturale”, de logice în structura şi în utilizarea lor ca orice carte, tocmai din cauza acestei tendinţe omeneşti de a reveni la text atunci când nesiguranţa călătoriei în locuri ciudate pare a-ţi ameninţa liniştea. Mulţi călători spun despre o experienţă într-o ţară nouă că nu a fost aşa cum s-au aşteptat să fie, însemnând că nu a fost ceea ce spunea o carte că va fi. Şi, desigur, mulţi autori de cărţi de călătorii sau de ghiduri le scriu pentru a spune că o ţară *este* aşa sau, mai bine, că ea *este* colorată, scumpă, interesantă etc. în ambele cazuri, ideea e că oamenii, locurile şi experienţele pot fi descrise întotdeauna într-o carte, astfel încât cartea (sau textul) dobândeşte o autoritate şi o utilitate mai mare chiar decât realitatea pe care o descrie. Comicul căutării de către Fabrice del Dongo a câmpului de bătălie de la Waterloo nu constă atât în faptul că nu-l găseşte, ci că îl caută ca pe ceva despre care a aflat din cărţi.

O a doua situaţie ce favorizează atitudinea textuală este aparenţa de succes. Dacă cineva citeşte o carte ce spune că leii sunt fioroşi şi apoi întâlneşte un leu fioros (simplific, desigur), şansele sunt să fie încurajat să citească

mai multe cărţi de acelaşi autor şi să le creadă. Dar dacă, în plus, cartea despre lei îl învaţă să se descurce în prezenţa unui leu fioros şi dacă sfaturile folosesc perfect, atunci nu numai că scriitorul va fi crezut cu sfinţenie, dar va fi şi încurajat să-şi încerce talentul şi la alte feluri de scrieri. Există o dialectică destul de complexă a susţinerii reciproce, prin care experienţele cititorilor în realitate sunt determinate de ceea ce au citit şi acest lucru, la rândul său, îi influenţează pe scriitori să abordeze subiecte definite înainte prin experienţele cititorilor. O carte despre cum să te descurci în prezenţa unui leu fioros poate produce o serie de cărţi pe teme ca ferocitatea leilor, originile ferocităţii şi aşa mai departe. În mod similar, dacă textul îşi îngustează şi mai mult aria subiectului – tratând nu leii, ci ferocitatea lor – ne putem aştepta ca modurile în care se recomandă să te comporţi în faţa ferocităţii unui leu să îi *sporească*, de fapt, ferocitatea, să îl forţeze să fie fioros pentru că aşa este el şi asta e ceea ce, în esenţă, ştim sau putem *doar* şti despre el.

Un text care pretinde a conţine cunoştinţe despre ceva real şi care apare în împrejurări similare celor descrise mai sus nu e uşor de neglijat. I se atribuie competenţă. Îi poate reveni autoritatea profesorilor, a instituţiilor şi a guvernelor, autoritate ce-l înconjoară cu un prestigiu mai mare decât garantează succesele sale practice. Mai important, asemenea texte pot *crea* nu doar cunoştinţe, ci chiar şi realitatea pe care par a o descrie. În timp, astfel de cunoştinţe şi o astfel de realitate produc o tradiţie sau ceea ce Michel Foucault numeşte un discurs, a cărui greutate sau prezenţă materială, nu originalitatea unui autor anume, e cu adevărat răspunzătoare de textele produse pe baza ei. Acest tip de text e compus din acele unităţi preexistente de informaţii, adunate de Flaubert în catalogul de *idei primite de-a gata*.

În lumina celor de mai sus, să-i analizăm pe Napoleon şi pe de Lesseps. Tot ce ştiau ei, mai mult sau mai puţin, despre Orient provenea din cărţi scrise în

tradiţia orientalismului, aşezate în biblioteca acestuia de *idei primite de-a gata*; pentru ei, Orientul, la fel ca leul fioros, era ceva ce urma să fie întâlnit şi cu care urma să ai de-a face, într-o anumită măsură *pentru că* textele au făcut acel Orient posibil. Un asemenea Orient era tăcut, accesibil Europei pentru a-şi realiza proiectele ce îi implicau pe locuitorii indigeni, dar care nu erau niciodată direct răspunzătoare pentru ei, un Orient incapabil să se împotrivească proiectelor, imaginilor sau simplelor descrieri concepute pentru el. Mai devreme, în acest capitol, numeam o asemenea relaţie între scrierile occidentale (şi consecinţele lor) şi tăcerea orientală rezultatul şi semnul marii forţe culturale a Vestului, al voinţei sale de putere asupra Orientului. Dar mai este o latură a forţei, a cărei existenţă depinde de presiunile tradiţiei orientaliste şi de atitudinea sa textuală faţă de Orient; această latură îşi are propria viaţă, aşa cum o vor avea şi cărţile despre leii fioroşi până când leii vor putea răspunde. Perspectiva din care sunt priviţi arareori Napoleon şi de Lesseps – pentru a numi doi dintre numeroşii autori de proiecte pentru Orient – este cea care îi vede perseverând în tăcerea nesfârşită a Orientului în special pentru că discursul orientalismului, peste şi dincolo de lipsa de putere a Orientului de a face ceva în privinţa lor, le-a umplut activitatea cu sensuri, inteligibilitate şi realitate. Discursul orientalismului şi ceea ce l-a făcut posibil – în cazul lui Napoleon, un Occident mult mai puternic din punct de vedere militar decât Orientul – le-au dat orientali ce puteau fi prezentaţi în lucrări precum *Description de l'Égypte* şi un Orient ce putea fi tăiat de-a curmezişul, cum s-a întâmplat cu Suezul lui de Lesseps. În plus, orientalismul le-a asigurat succesul – măcar din punctul lor de vedere, care nu avea nimic în comun cu cel al orientalilor. Succes, cu alte cuvinte, a avut întregul schimb uman real dintre oriental şi occidental din replica Judecătorului din *Trial by Jury*: „spusu-mi-am, spus-am".

Odată ce începem să ne gândim la orientalism ca la

un fel de proiecţie occidentală asupra Orientului şi de voinţă de a-l guverna, vom avea câteva surprize. Căci, dacă este adevărat că istorici precum Michelet, Ranke, Toqueville şi Burckhardt îşi *concep* relatările „ca pe nişte povestiri de un anumit tip” 87, acelaşi lucru este valabil şi pentru orientalişti, care au conceput istoria, caracterul şi destinul Orientului timp de sute de ani. În secolele XIX şi XX, numărul orientaliştilor a crescut, deoarece între timp amploarea geografiei imaginative şi reale s-a redus, relaţia oriental-european a fost determinată de o expansiune de neoprit a Europei, aflată în căutare de pieţe, resurse şi colonii, şi, în sfârşit, deoarece orientalismul şi-a desăvârşit propria metamorfoză dintr-un discurs savant într-o instituţie imperială. Dovada acestei metamorfoze e deja evidentă în ceea ce am spus despre Napoleon, De Lesseps, Balfour şi Cromer. Proiectele lor în privinţa Orientului sunt de înţeles doar la cel mai rudimentar nivel ca eforturi ale unor oameni de geniu, pătrunzători, eroi în sensul dat cuvântului de Carlyle. De fapt, Napoleon, De Lesseps, Cromer şi Balfour sunt mult mai *obişnuiţi*, mult mai puţin ieşiţi din comun, dacă amintim viziunea lui d’Herbelot şi pe cea a lui Dante şi le adăugăm un element modernizat, eficient (cum ar fi imperiul european din secolul al XIX-lea) şi o trăsătură pozitivă: întrucât Orientul nu poate fi anulat din punct de vedere ontologic (aşa cum probabil au înţeles d’Herbelot şi Dante), există mijloacele de a-l captura, trata, descrie, îmbunătăţi, schimba radical.

Ceea ce încerc să subliniez aici este faptul că trecerea de la o înţelegere, exprimare sau definire pur şi simplu textuală a Orientului la punerea lor în practică în Orient a avut loc cu adevărat şi că orientalismul a fost profund implicat în această tranziţie *absurdă*, dacă pot folosi cuvântul în sens literal. În ceea ce priveşte strict activitatea sa de cercetare (şi consider greu de conceput ideea că activitatea strict de cercetare este dezinteresată şi abstractă: totuşi, o putem accepta din punct de vedere intelectual), orientalismul a realizat multe lucruri. În epoca

sa de glorie din secolul al XIX-lea, a produs savanţi; a mărit numărul limbilor învăţate în Vest şi cantitatea de manuscrise editate, traduse şi comentate; în multe cazuri, a dat Orientului studenţi europeni interesaţi de subiecte precum gramatica sanscrită, numismatica feniciană şi poezia arabă. Totuşi – şi aici trebuie să fim foarte clari – orientalismul a depăşit Orientul. Ca sistem de gândire asupra Orientului, s-a ridicat de la detaliul specific uman la cel transuman, general; o observaţie despre un poet arab din secolul al X-lea s-a generalizat, devenind atitudine faţă de (şi legată de) mentalitatea orientală din Egipt, Irak sau Arabia. În mod similar, un verset din Coran a fost considerat cea mai bună dovadă a unei senzualităţi musulmane de nedezrădăcinat. Orientalismul şi-a asumat un Orient ce nu se schimbă, complet diferit (cauzele se schimbă de la o epocă la alta) de Occident. Şi orientalismul, în forma sa de după secolul al XVIII-lea, nu s-a putut revizui niciodată. Toate acestea îi fac pe Cromer şi Balfour, ca observatori şi administratori ai Orientului, inevitabili.

Apropierea dintre politică şi orientalism sau, exprimat mai prudent, marea probabilitate ca ideile despre Orient, provenite din orientalism, să poată fi puse în slujba politicului reprezintă un adevăr important şi totuşi extrem de sensibil. El ridică întrebări legate de predispoziţia spre vinovăţie sau nevinovăţie, dezinteres ştiinţific sau complicitate a grupurilor de presiune, în domenii ca studiile asupra negrilor sau femeilor. Provoacă, în mod necesar, o nelinişte a conştiinţei în privinţa generalizărilor culturale, rasiale sau istorice, a utilizărilor, a valorii, a gradului de obiectivitate şi a intenţiei lor fundamentale. Mai mult ca orice altceva, împrejurările politice şi culturale în care a înflorit orientalismul vestic atrag atenţia asupra poziţiei depreciate a Orientului sau a orientalului ca obiect de studiu. Poate altceva decât o relaţie politică stăpân-sclav să producă Orientul orientalizat caracterizat perfect de Anwar Abdel Malek?

a) La nivelul la care *se pune problema* şi la cel al problematicii… Orientul şi orientalii [simt consideraţi de orientalism] ca „obiect” de studiu, purtând amprenta deosebirii – ca tot ce e diferit, fie „subiect”, fie „obiect” –, dar a unei deosebiri constitutive, cu un caracter esenţialist…

Acest „obiect” de studiu va fi, aşa cum e de obicei, pasiv, neparticipativ, dotat cu o subiectivitate „istorică” şi, mai presus de orice, non-activ, neautonom, nesuveran faţă de sine însuşi: singurul Orient sau oriental sau „subiect” ce poate fi admis, la limita extremă, este fiinţa alienată din punct de vedere filosofic, adică alta decât ea însăşi în relaţia cu sine, exprimată, înţeleasă, definită – şi acţionată – de alţii.

b) La nivelul *tematicii*, [orientaliştii] adoptă o concepţie esenţialistă asupra ţărilor, naţiunilor şi popoarelor din Orient aflate în studiu, o concepţie care se exprimă printr-o tipologie caracterizată ca etnicistă… şi care va evolua curând spre rasism.

Conform orientaliştilor tradiţionali, trebuie să existe o esenţă – uneori chiar descrisă clar în termeni metafizici – care să constituie baza inalienabilă şi comună a tuturor fiinţelor considerate; această esenţă e atât „istorică”, întrucât merge până la începuturile istoriei, cât şi fundamental anistorică, întrucât ţintuieşte fiinţa, „obiectul” de studiu, în specificitatea sa inalienabilă şi neevolutivă, în loc s-o definească, la fel ca pe toate celelalte fiinţe, state, naţiuni, popoare şi culturi, ca pe un produs, o rezultantă a acţiunii forţelor ce operează în domeniul evoluţiei istorice.

Astfel, se ajunge la o tipologie – bazată pe o specificitate reală, dar detaşată de istorie şi, în consecinţă, concepută ca fiind intangibilă, esenţială – ce face din „obiectul” studiat o altă fiinţă, faţă de care subiectul care studiază este transcendent; vom avea un *homo sinicus*, un *homo arabicus* (şi, de ce nu, un homo *aegypticus* etc.), un *homo africanus*, omul – omul „normal”, se înţelege – fiind

omul european din perioada istorică, adică perioada care începe din Antichitatea greacă.

Se vede în ce măsură, din secolul al XVIII-lea până în secolul XX, hegemonismul minorităţilor care posedă, dezvăluit de Marx şi Engels, şi antropocentrismul demolat de Freud sunt însoţite de europocentrism în domeniul ştiinţelor umane şi sociale şi, mai ales, în cele aflate în relaţie directă cu popoarele neeuropene.88

Abdel Malek consideră că orientalismul are o istorie care, conform „orientalului" de la sfârşitul secolului XX, l-a condus la impasul descris mai sus. Să schiţăm acum pe scurt această istorie aşa cum a evoluat ea de-a lungul secolului al XIX-lea, pentru a acumula importanţă şi putere, „hegemonism al minorităţilor care posedă" şi antropocentrism alături de europocentrism. În ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea şi timp de cel puţin un secol şi jumătate, Marea Britanie şi Franţa au dominat orientalismul ca disciplină. Marile descoperiri filologice din gramatica comparată, făcute de Jones, Franz Bopp, Jakob Grimm şi alţii, au fost iniţial datorate manuscriselor aduse din Est la Paris şi

Londra. Aproape fără excepţie, fiecare orientalist şi-a început cariera ca filolog, iar revoluţia în filologie produsă de Bopp, Sacy, Burnouf şi studenţii lor a fost o ştiinţă comparată, bazată pe premisa că limbile aparţin unor familii, din care cea indo-europeană şi cea semitică sunt două mari exemple. De la început, orientalismul a avut două trăsături: (1) o conştiinţă de sine, ştiinţifică, recent descoperită, bazată pe importanţa lingvistică a Orientului pentru Europa şi (2) o înclinaţie de a-şi împărţi, subîmpărţi şi reîmpărţi subiectul, fără a-şi schimba vreodată părerea despre Orient ca fiind mereu acelaşi obiect neschimbat, uniform şi radical neobişnuit.

Friedrich Schlegel, care a învăţat sanscrita la Paris, ilustrează ambele trăsături. Deşi, în 1808, când şi-a publicat *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, renunţase practic la orientalism, el încă susţinea că

sanscrita şi persana, pe de o parte, şi greaca şi germana, pe de altă parte, au mai multe afinităţi între ele decât cu limbile semitice, chineze, americane sau africane. În plus, limbile din familia indo-europeană erau simple din punct de vedere artistic şi satisfăcătoare, aşa cum limbile semitice sigur nu erau. Asemenea abstracţii nu l-au tulburat pe Schlegel, asupra căruia naţiunile, rasele, spiritele şi popoarele, ca lucruri despre care se poate vorbi cu pasiune – în perspectiva tot mai îngustă a populismului, schiţată prima dată de Herder –, au exercitat o fascinaţie de-o viaţă. Totuşi, Schlegel nu vorbeşte niciunde despre Orientul viu, contemporan. Când, în 1800, spunea: „În Orient trebuie să căutăm cel mai intens romantism", se referea la Orientul din *Sakuntala*, *Ze*nd-*Avesta* şi *Upanişade*. În ceea ce-i priveşte pe semiţi, a căror limbă era aglutinată, inestetică şi mecanică, ei erau diferiţi, inferiori, înapoiaţi. Conferinţele lui Schlegel despre limbă şi viaţă, istorie şi literatură sunt pline de aceste discriminări, făcute fără cea mai elementară calificare. Ebraica, spunea el, e destinată discursului profetic şi divinaţiei; musulmanii, totuşi, au adoptat un „teism mort şi gol, o simplă credinţă unitariană, negativă" 89.

O bună parte din rasismul obiecţiilor făcute de Schlegel la adresa semiţilor şi a altor orientali „inferiori" a fost larg difuzată în cultura europeană. Dar niciunde altundeva, dacă nu spre sfârşitul secolului al XIX-lea printre antropologii darwinieni şi frenologi, nu a stat la baza unui subiect ştiinţific aşa cum s-a întâmplat în lingvistica sau în filologia comparată. Limba şi rasa păreau strâns legate, iar Orientul „cel bun" era invariabil o perioadă clasică undeva într-o Indie demult dispărută, pe când Orientul „cel rău" dăinuia în Asia zilelor noastre, în unele părţi din Africa de Nord şi peste tot în islam. „Arienii" se limitau la Europa şi la vechiul Orient; aşa cum a arătat Léon Poliakov (fără a remarca, totuşi, că „semiţii" nu erau doar evreii, ci şi musulmanii90), mitul arian a dominat antropologia istorică şi culturală pe socoteala

popoarelor „inferioare”.

Genealogia intelectuală oficială a orientalismului i-ar include, cu siguranţă, pe Gobineau, Renan, Humboldt, Steinthal, Burnouf, Remusat, Palmer, Weil, Dozy, Muir, ca să menţionăm, aproape la întâmplare, câteva nume celebre din secolul al XIX-lea. Ar mai include capacitatea de difuzare a societăţilor de specialitate: Société asiatique, fondată în 1822, Royal Asiatic Society, fondată în 1823, American Oriental Society, fondată în 1842 etc. Dar ar putea, inevitabil, neglija marea contribuţie a literaturii de ficţiune şi de călătorie, care a accentuat divizările stabilite de orientalişti între diferitele departamente geografice, temporale şi rasiale ale Orientului. O asemenea neglijare ar fi incorectă, întrucât, în privinţa Orientului islamic, această literatură e deosebit de bogată şi are o contribuţie semnificativă la construirea discursului orientalist. Ea include opera lui Goethe, Hugo, Lamartine, Chateaubriand, Kinglake, Nerval, Flaubert, Lane, Burton, Scott, Byron, Vigny, Disraeli, George Eliot, Gautier. Mai târziu, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi la începutul secolului XX, îi putem adăuga pe Doughty, Barrés, Loti, T.E. Lawrence, Forster. Toţi aceşti scriitori accentuează „marele mister asiatic” proclamat de Disraeli. În acţiunea aceasta, a avut o contribuţie considerabilă nu doar dezgroparea civilizaţiilor orientale moarte (cu excavatoarele europene) din Mesopotamia, Egipt, Siria şi Turcia, ci şi cercetările geografice majore din întregul Orient.

La sfârşitul secolului al XIX-lea, aceste realizări au fost încurajate din punct de vedere material prin ocuparea de către Europa a întregului Orient Apropiat (cu excepţia unor părţi din Imperiul Otoman, care a fost înghiţit în întregime după 1918). Principalele puteri coloniale au fost din nou Marea Britanie şi Franţa, deşi Rusia şi Germania au jucat şi ele un rol.91 Colonizarea a însemnat, la început, identificarea – de fapt, crearea – intereselor; acestea puteau fi comerciale, comunicaţionale, religioase, militare,

culturale. Cu privire la islam şi la teritoriile islamice, de exemplu, Marea Britanie credea că are de apărat interese legitime, ca putere creştină. S-a dezvoltat un aparat complex de susţinere a acestor interese. Organizaţii precum Societatea pentru promovarea cunoştinţelor creştine (1698) şi Societatea pentru propagarea Evangheliilor în teritoriile străine (1701) au fost urmate şi apoi ajutate de Societatea misionară baptistă (1792), de Societatea misionară a bisericii (1799), de Societatea britanică şi străină a Bibliei (1804), de Societatea londoneză de promovare a creştinismului în rândurile evreilor (1808). Aceste misiuni „s-au alăturat deschis expansiunii europene” 92. Lor li se adaugă societăţile de comerţ, cele academice, fondurile pentru explorări geografice, fondurile pentru traduceri, implantarea în Orient a şcolilor, misiunilor, birourilor consulare, fabricilor şi, uneori, a unor mari comunităţi europene, iar noţiunea de „interes” dobândeşte astfel semnificaţie. De aceea, interesele erau apărate cu mult zel şi mare cheltuială.

Până acum, schiţa mea a fost aproximativă. Cum rămâne cu experienţele şi emoţiile tipice care însoţesc realizările ştiinţifice ale orientalismului şi cuceririle politice sprijinite de orientalism? În primul rând, există dezamăgirea că Orientul modern nu e deloc la fel cu cel din texte. Iată ce îi scrie Gérard de Nerval lui Théophile Gautier la sfârşitul lui august 1843:

Am pierdut deja regat după regat, provincie după provincie, cea mai frumoasă jumătate a universului, şi în curând nu voi mai şti niciun loc unde să pot găsi un refugiu pentru visele mele; dar cel mai mult regret că mi-am scos Egiptul din imaginaţie, acum când l-am aşezat

v.

cu tristeţe în memorie.

Toate acestea sunt scrise de autorul unui mare *Voyage en Orient*. Lamentaţia lui Nerval este o temă comună a romantismului (visul trădat, descris de Albert Béguin în *L’Âme romantique et le rêve*) şi a călătorilor în

Orientul biblic, de la Chateaubriand la Mark Twain. Orice experienţă directă privind Orientul obişnuit comentează cu ironie valorizări ale acestuia precum cele din *Mahometsgesang* de Goethe sau *Adieux de l'hôtesse arabe* de Hugo. Memoria Orientului modern intră în conflict cu imaginaţia, te trimite înapoi la imaginaţie ca la un loc preferabil, pentru sensibilitatea europeană, Orientului real. Nerval i-a spus odată lui Gautier că, pentru o persoană care nu a văzut niciodată Orientul, un lotus e tot un lotus; pentru el, însă, e doar un fel de ceapă. A scrie despre Orientul modern înseamnă fie a dezvălui o demistificare tulburătoare a imaginilor provenind din texte, fie a te limita la Orientul despre care vorbea Hugo în prefaţa sa originală la *Les Orientales*, Orientul ca „imagine" sau „gând", simbol al „unui fel de preocupare generală".94

Dacă deziluzia personală şi preocuparea generală trasează corect sensibilitatea orientalistă la început, ele determină alte câteva obiceiuri familiare de gândire, simţire şi percepţie. Mintea învaţă să separe o înţelegere generală a Orientului de o experienţă specifică a acestuia; fiecare merge pe drumul său, ca să spunem aşa. În romanul lui Scott *The Talisman* (1825), Sir Kenneth (cavalerul Leopardului) se luptă cu un singur sarazin undeva departe în deşertul palestinian; când, mai târziu, cruciatul şi adversarul lui, care e Saladin deghizat, încep să discute, creştinul descoperă că duşmanul său musulman nu e un tip chiar aşa de rău, la urma urmei. Totuşi, el remarcă:

M-am gândit… că neamul tău se trage din duhul răului, fără ajutorul căruia n-aţi fi ajuns niciodată să stăpâniţi acest pământ binecuvântat al Palestinei, împotriva atâtor vajnici ostaşi şi slujitori ai lui Cristos.

Nu vorbesc despre tine în particular, sarazinule, ci despre neamul şi credinţa ta. Mi se pare ciudat însă nu c-aţi pogorât din duhul răului, ci că te mândreşti c-o astfel de obârşie.95

Pentru că, într-adevăr, sarazinul se laudă cu originea rasei sale care e Eblis, Lucifer al musulmanilor. Dar ce e cu adevărat curios nu este istoricismul naiv prin care Scott construieşte o scenă „medievală" lăsându-l pe creştin să-l atace teologic pe musulman, aşa cum europenii din secolul al XIX-lea nu ar face (ar face, totuşi); mai degrabă, este condescendenţa goală prin care e condamnat un popor întreg „în general", în timp ce ofensa este diminuată cu observaţia rece „nu vorbesc despre tine în particular".

Totuşi, Scott nu era expert în islam (deşi H.A.R. Gibb, care era, a lăudat *The Talisman* pentru înţelegerea islamului şi a lui Saladin96) şi şi-a permis libertăţi enorme privind rolul lui Eblis, transformându-l într-un erou pentru credincioşi. Cunoştinţele lui Scott veneau, probabil, din Byron şi Beckford, dar e suficient aici să observăm cât de bine putea rezista caracterul general atribuit realităţilor orientale, atât forţei retorice, cât şi celei existenţiale a excepţiilor evidente. E ca şi cum, pe de o parte, ar exista o cutie pe care scrie „oriental" şi în care toate atitudinile occidentale autoritare, anonime şi tradiţionale faţă de Est sunt aruncate fără discernământ, în timp ce, pe de altă parte, conform tradiţiei anecdotice a povestirii, nu se poate totuşi spune despre experienţele privind Orientul sau din Orient că au prea puţin de-a face cu amintita cutie, în general utilă. Dar structura însăşi a prozei lui Scott arată o împletire mai strânsă a celor două elemente. Căci categoria generală oferă dinainte cazului specific un teren limitat pe care să acţioneze: indiferent cât de profundă e excepţia specifică, indiferent cât de bine poate scăpa un singur oriental de îngrădirile din jurul lui, el este *mai întâi* un oriental, *în al doilea rând* o fiinţă umană şi *în final* din nou un oriental.

O categorie atât de generală precum cea de „oriental" e capabilă de variaţiuni destul de interesante. Entuziasmul lui Disraeli faţă de Orient a apărut prima dată cu ocazia unei călătorii în Est în 1831. La Cairo, el a scris: „Încă mă dor ochii şi mintea din cauza măreţiei aflate atât

de puţin în acord cu propria noastră înfăţişare". 97 Grandoarea generală şi pasiunea au inspirat un sentiment transcendent al lucrurilor şi puţină răbdare pentru realitatea vie. Romanul său *Tancred* e plin de platitudini rasiale şi geografice; totul e o chestiune de rasă, afirmă Sidonia, astfel încât salvarea poate fi găsită doar în Orient şi printre rasele sale. Aici, ca exemplu relevant, druzii[9], creştinii, musulmanii şi evreii se înţeleg bine pentru că – glumeşte cineva – arabii nu sunt decât evrei călare şi cu toţii sunt orientali în sufletul lor. Ajung în acord categoriile generale unele cu altele şi nu categoriile cu ceea ce conţin ele. Un oriental trăieşte în Orient, el trăieşte o viaţă de tihnă orientală, într-o stare de despotism şi de senzualitate orientală, cu un sentiment de fatalism oriental. Scriitori diferiţi ca Marx, Disraeli, Burton şi Nerval ar putea purta o lungă discuţie unii cu alţii, folosind toate aceste generalităţi în mod incontestabil şi totuşi inteligibil.

Cât priveşte deziluzia şi viziunea generalizată – ca să nu spunem schizofrenică – asupra Orientului, există de obicei o altă ciudăţenie. Pentru că e transformat într-un obiect general, întregul Orient poate fi făcut să servească drept o ilustrare a unei forme particulare de excentricitate. Deşi orientalul individual nu poate zdruncina sau tulbura categoriile generale care-i fac de înţeles bizareria, aceasta poate fi totuşi gustată doar de dragul ei. Iată, de exemplu, cum descrie Flaubert spectacolul Orientului:

Ca să distreze mulţimea, măscăriciul lui Mohammed Ali a dus într-o zi o femeie în bazarul din Cairo, a pus-o pe tejgheaua unui magazin şi s-a împreunat cu ea în public, în timp ce negustorul îşi fuma calm pipa. Pe drumul dintre Cairo şi Shubra, cu câtva timp în urmă, un tânăr a întreţinut relaţii sexuale cu o maimuţă uriaşă, ca să creeze o bună părere despre el însuşi şi ca să facă lumea să râdă, la fel ca în povestea de mai sus.

---

9 Druzi - sectă religioasă independentă ce trăieşte în regiunile muntoase din Siria şi Liban, fondată în secolul al XI-lea, a cărei credinţă are elemente de creştinism, iudaism şi islamism (n. trad.).

Un marabut[10] a murit cu câtva timp înainte – un idiot – după ce fusese considerat multă vreme un sfânt însemnat de Dumnezeu; toate femeile musulmane au venit să-l vadă şi l-au masturbat – până la urmă a murit de epuizare – de dimineaţa până noaptea încontinuu…

Quid dicis despre următorul lucru: cu ceva timp în urmă, un *santon* (un preot ascet) umbla pe străzile din Cairo complet gol, cu excepţia unei căciuli aşezate pe cap şi a alteia pe sex. Ca să urineze, îşi lua căciula de pe sex, iar femeile sterpe care doreau copii alergau la el, se aşezau sub jetul de urină şi se spălau cu ea.98

Flaubert însuşi recunoaşte că acesta este un grotesc de un tip special. „Toate vechile aspecte hazlii", prin care Flaubert înţelege bine cunoscutele convenţii ale „sclavului ciomăgit… traficantului vulgar de femei… negustorului necinstit" dobândesc un înţeles nou, „proaspăt… real şi fermecător" în Orient. Acest înţeles nu poate fi reprodus; el poate fi savurat doar la faţa locului şi „adus înapoi" foarte aproximativ. Orientul e *privit*, deoarece comportamentul lui aproape (dar niciodată foarte) jignitor se naşte dintr-o rezervă de infinită ciudăţenie; europeanul, a cărui sensibilitate călătoreşte prin Orient, e un privitor, niciodată implicat, întotdeauna detaşat, mereu pregătit pentru noi exemple de ceea ce *Description de l'Égypte* numeşte „plăceri bizare". Orientul devine un tablou viu de ciudăţenie.

Iar acest tablou devine, foarte logic, un subiect special pentru texte. Astfel, cercul s-a închis; de la a fi expus precum ceva pentru care textele nu te pregătesc, Orientul poate ajunge la ceva despre care se scrie în mod disciplinat. Caracterul său străin poate fi tradus, sensurile sale decodificate, ostilitatea îmblânzită; totuşi, *generalitatea* atribuită Orientului, dezamăgirea resimţită după contactul direct cu el, excentricitatea fără ieşire pe

10 Marabut - membru al unui ordin religios musulman medieval din nordul Africii, care ducea viaţă de ascet şi era venerat ca sfânt (n. trad.).

care o etalează, toate acestea sunt redistribuite în ceea ce se spune sau se scrie despre el. Islamul, de exemplu, a fost tipic oriental pentru orientaliştii de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX. Carl Becker a argumentat că, deşi „islamul" (observaţi vasta generalitate) a moştenit tradiţia elenă, el nu a putut nici pricepe, nici folosi tradiţia greacă, umanistă; pentru a înţelege islamul, trebuie, mai presus de orice, să-l vezi nu ca pe o religie „originală", ci ca pe un fel de încercare orientală eşuată de a folosi filosofia greacă fără inspiraţia creatoare pe care o găsim în Europa Renaşterii.99 Pentru Louis Massignon, poate cel mai renumit şi influent dintre orientaliştii francezi moderni, islamul a constituit o respingere sistematică a întrupării creştine, iar cel mai mare erou al său nu a fost Mahomed sau Averroes, ci al-Hallaj, un sfânt musulman crucificat de musulmanii ortodocşi pentru că a îndrăznit să personifice islamul.100 Ceea ce Becker şi Massignon au omis explicit în studiile lor a fost excentricitatea Orientului, pe care au recunoscut-o cu stângăcie, încercând din greu s-o normalizeze în termeni occidentali. Mahomed a fost îndepărtat, dar al-Hallaj a devenit o figură proeminentă pentru că el s-a considerat pe sine ca o figură asemănătoare lui Cristos.

Ca judecător al Orientului, orientalistul modern nu stă deoparte, obiectiv, aşa cum crede şi chiar spune. Detaşarea sa umană, al cărei semn este absenţa empatiei, mascată de competenţa profesională, primeşte şi mai multă greutate prin toate atitudinile ortodoxe, perspectivele şi dispoziţiile orientalismului, pe care le-am descris până acum. Orientul său nu e Orientul aşa cum este el, ci aşa cum a fost orientalizat. Un arc neîntrerupt de cunoştinţe şi de putere îi uneşte pe oamenii de stat europeni sau occidentali şi pe orientaliştii vestici; el formează marginea scenei pe care se află Orientul. La sfârşitul Primului Război Mondial, Africa, în aceeaşi măsură ca şi Orientul, a constituit nu atât un spectacol intelectual pentru Occident, cât un teren privilegiat pentru

acesta. Domeniul orientalismului se potrivea perfect cu domeniul imperiului; o asemenea unanimitate absolută între cele două a provocat singura criză din istoria gândirii occidentale despre Orient şi a relaţiilor cu el. Iar criza continuă şi astăzi.

Începând cu anii 1920, de la un capăt la altul al lumii a treia, reacţia la imperiu şi la imperialism a fost dialectică. În momentul Conferinţei de la Bandung din 1955, întregul Orient îşi câştigase deja independenţa politică faţă de imperiile occidentale şi se confrunta cu o nouă configuraţie a puterilor imperiale, Statele Unite şi Uniunea Sovietică. Incapabil să „îşi" recunoască Orientul în noua lume a treia, orientalismul avea de-a face acum cu un Orient provocator şi înarmat politic. În faţa orientalismului s-au deschis două alternative. Una era de a continua ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat. A doua, de a adapta la nou vechile metode. Dar, pentru orientalist, care crede că Orientul nu se schimbă niciodată, noul e pur şi simplu vechiul trădat de nou, înţelegând greşit *dis-orientali* (ne putem permite neologismul). A treia alternativă, cea revizionistă, de a renunţa la orientalism în totalitate, a fost luată în considerare doar de o mică minoritate.

Un indiciu al crizei, după părerea lui Abdel Malek, nu a fost doar faptul că „mişcările de eliberare naţională din fostele colonii" orientale au distrus concepţiile orientaliste privind „rasele dominate", pasive, fataliste; ci şi faptul că „specialiştii şi publicul larg au devenit conştienţi de decalajul nu doar între ştiinţa orientalistă şi materialul ei de studiu, ci şi – ceea ce urma să fie hotărâtor – între concepţiile, metodele şi instrumentele de lucru ale ştiinţelor sociale şi umane şi cele ale orientalismului".101 Orientaliştii – de la Renan la Goldziher, MacDonald, Grunebaum, Gibb şi Bernard Lewis – au considerat islamul, de exemplu, o „sinteză culturală" (expresia îi aparţine lui R.M. Holt) ce putea fi studiată separat de ştiinţele economice, de sociologia şi politica popoarelor

islamice. Pentru orientalism, islamul avea o semnificaţie care, dacă ar fi să căutăm formularea cea mai succintă, putea fi găsită în primul tratat al lui Renan: spre a fi cel mai bine înţeles, islamul trebuia redus la „cort şi trib”. Impactul colonialismului, al împrejurărilor materiale, al dezvoltării istorice era, pentru orientalişti, cum erau muştele pentru băieţii zburdalnici, ucise – sau ignorate – pentru distracţia lor, niciodată luate suficient de mult în serios ca să complice esenţa islamului.

Cariera lui H.A.R. Gibb ilustrează ea însăşi cele două alternative de abordare prin care orientalismul a reacţionat în faţa Orientului modern. În 1945, Gibb a ţinut seria de conferinţe Haskell la Universitatea din Chicago. Lumea pe care a analizat-o el nu era aceeaşi cu cea cunoscută de Balfour şi Cromer înainte de Primul Război Mondial. Mai multe revoluţii, două războaie mondiale şi nenumărate schimbări economice, politice şi sociale au făcut din realităţile anului 1945 un obiect, în mod evident, chiar catastrofal, nou. Totuşi îl vedem pe Gibb începându-şi conferinţele, pe care le-a numit *Modern Trends în Islam*, după cum urmează:

Cel care studiază civilizaţia arabă ajunge să se confrunte în mod constant cu contrastul izbitor dintre puterea imaginativă etalată, de exemplu, în anumite ramuri ale literaturii arabe şi prozaismul, pedanteria etalate în raţionament şi expunere, chiar atunci când e vorba de aceleaşi producţii. Este adevărat că au existat mari filosofi printre musulmani şi că unii dintre ei au fost arabi, dar acestea erau rare excepţii. Spiritul arab, fie în relaţie cu lumea exterioară, fie în legătură cu procesele gândirii, nu putea renunţa la ataşamentul său intens faţă de specificitatea şi individualitatea evenimentelor concrete. Acesta este, cred eu, unul dintre principalii factori ce stau în spatele „absenţei simţului legii”, privită de profesorul MacDonald ca diferenţa caracteristică la orientali. Este şi ceea ce explică – fiind foarte greu de înţeles pentru studentul occidental [până când îl lămureşte

orientalistul] – aversiunea musulmanilor faţă de procesele de gândire ale raţionalismului... Respingerea modurilor raţionaliste de gândire şi a eticii utilitare, inseparabilă de ele, îşi are deci rădăcinile nu în aşa-numitul „obscurantism" al teologilor musulmani, ci în atomismul şi în discreţia imaginaţiei arabe.102

Acesta este orientalism pur, desigur, dar chiar dacă se admite cunoaşterea în exces a islamului instituţional ce caracterizează restul cărţii, înclinaţiile iniţiale ale lui Gibb rămân un obstacol formidabil pentru oricine speră să înţeleagă islamul modern. Care este sensul cuvântului „diferenţă" atunci când locuţiunea prepoziţională „faţă de „a dispărut cu totul? Nu ni se cere încă o dată să-l studiem pe musulmanul oriental ca şi cum lumea lui, spre deosebire de a noastră – „în mod diferit" de ea – nu s-a aventurat niciodată dincolo de secolul al VII-lea? Iar islamul modern însuşi, în ciuda complexităţilor înţelegerii sale, altfel magistrală, de către Gibb, de ce trebuie privit cu ostilitate implacabilă, aşa cum face el? Dacă islamul este imperfect de la bun început din cauza incapacităţilor sale permanente, orientalistul se va trezi opunându-se oricărei încercări islamice de a reforma islamul, deoarece, conform părerii sale, reforma constituie o trădare a islamului: este tocmai argumentul lui Gibb. Cum poate scăpa un oriental de aceste cătuşe pentru a ajunge în lumea modernă dacă nu repetând cu bufonul din *Regele Lear*: „Ele pun să mă bată cu biciul când spun adevărul, iar tu eşti gata să pui biciul pe mine dacă mint. Ca să nu mai adaug că sunt bătut şi pentru că tac."[11]

Optsprezece ani mai târziu, Gibb s-a aflat în faţa unui public de compatrioţi englezi, doar că acum vorbea în calitate de director al Centrului de studii asupra Orientului Mijlociu de la Harvard. Subiectul era „Studiile zonale reconsiderate", în care, printre alte *aperçus*, el a acceptat că „Orientul e mult prea important pentru a fi lăsat în grija

11 Shakespeare, Regele Lear, trad. rom. de Mihnea Gheorghiu, Bucureşti, Editura Tineretului, 1963, p. 70 (n. trad.).

orientaliştilor”. Era anunţată noua abordare, sau a doua alternativă, oferită orientaliştilor, aşa cum *Modern Trends o* exemplifica pe prima, cea tradiţională. Exprimarea lui Gibb e bine intenţionată în „Area Studies Reconsidered” desigur, din punctul de vedere al experţilor occidentali în Orient, a căror sarcină constă în pregătirea studenţilor pentru cariere în „viaţa publică şi în afaceri”. De ce avem nevoie acum, spune Gibb, este orientalistul tradiţional *plus* un expert în ştiinţe sociale, care să lucreze împreună: vor face deci muncă „interdisciplinară”. Totuşi, orientalistul tradiţional nu va aduce informaţii depăşite despre Orient; nu, competenţa sa va servi să le amintească colegilor săi neiniţiaţi în studiile zonale că „a aplica psihologia şi mecanica instituţiilor politice occidentale la realităţile asiatice sau arabe e Walt Disney curat” 103.

În practică, această noţiune a însemnat că, atunci când orientalii luptă împotriva ocupaţiei coloniale, trebuie să spui (ca să nu rişti un disney-ism) că ei nu au înţeles niciodată semnificaţia autoguvernării aşa cum o înţelegem „noi”. Când unii orientali se opun discriminării rasiale, în vreme ce alţii o practică, spui „sunt cu toţii orientali, în fond”, iar interesul de clasă, împrejurările politice, factorii economici sunt total irelevanţi. Sau, împreună cu Bernard Lewis, spui că, dacă palestinienii arabi se opun stabilirii israelienilor în zonă şi ocupării teritoriilor lor de către aceştia, atunci este vorba pur şi simplu de „revenirea islamului” sau, aşa cum afirma un renumit orientalist modern, de opoziţia islamică faţă de popoarele neislamice104, un principiu al islamului închis în secolul al VII-lea. Istoria, politica şi economia nu contează. Islamul e islam, Orientul e Orient şi vă rog să vă duceţi înapoi în Disneyland toate ideile despre aripa stângă şi aripa dreaptă, despre revoluţii şi schimbări.

Dacă asemenea tautologii, pretenţii şi respingeri nu au părut familiare istoricilor, sociologilor, economiştilor şi umaniştilor din oricare alte domenii decât orientalismul, motivul este evident. Căci, la fel ca şi subiectul ce se

presupune a fi al său, orientalismul nu a acceptat idei care să-i tulbure profunda seninătate. Dar orientaliştii moderni – sau experţii zonali, ca să le spunem pe noul lor nume – nu s-au autosechestrat în mod pasiv în departamentele de studiu al limbilor. Dimpotrivă, au profitat de sfatul lui Gibb. Mare parte dintre ei sunt astăzi imposibil de deosebit de alţi „experţi" şi „consilieri" în ceea ce Harold Lasswell a numit ştiinţele politicii.105 Astfel, posibilităţile de securitate-naţională-militară ale unei alianţe, să spunem, între un specialist în „analiza caracterului naţional" şi un expert în instituţii islamice au fost curând recunoscute, de dragul eficienţei, dacă nu din alt motiv. La urma urmei, „Occidentul", începând cu al Doilea Război Mondial, s-a confruntat cu un duşman totalitar inteligent, care a adunat aliaţi dintre naţiunile orientale (africane, asiatice, nedezvoltate) credule. Ce modalitate mai bună de a păcăli acest duşman decât a te juca cu mintea ilogică a orientalului, aşa cum numai un orientalist ştia s-o facă? Astfel au apărut mişcări abile precum tehnica momelii şi ameninţării, Alianţa pentru Progres, SEATO etc., bazate toate pe „cunoştinţe" tradiţionale, redotate pentru o mai bună manipulare a presupusului lor obiect.

Astfel, cum agitaţia revoluţionară pune stăpânire pe Orientul islamic, sociologii ne amintesc că arabii sunt dependenţi de „funcţiile orale" 106, în vreme ce economiştii – orientalişti reciclaţi – observă că, pentru islamul modern, nici capitalismul, nici socialismul nu sunt adecvate107. Cum anticolonialismul străbate şi într-adevăr unifică întreaga lume orientală, orientalistul blestemă întreaga afacere, considerând-o nu doar o pacoste, ci o insultă la adresa democraţiilor occidentale. Cum lumea se confruntă cu probleme importante – probleme privitoare la distrugerea nucleară, reducerea catastrofală a resurselor, lupta fără precedent a omenirii pentru egalitate, dreptate şi paritate economică –, sunt exploatate de către politicieni caricaturi populare ale Orientului, a căror sursă ideologică nu e doar tehnocratul semidoct, ci mai degrabă

orientalistul superdoct. Arabiştii legendari din Departamentul de Stat avertizează în privinţa planurilor arabe de a pune stăpânire pe lume. Chinezul perfid, indianul pe jumătate gol şi musulmanul pasiv sunt descrişi ca păsări de pradă pentru generozitatea „noastră" şi sunt blestemaţi când „îi pierdem" în favoarea comunismului sau a instinctelor lor orientale degenerate: diferenţa e abia sesizabilă.

Aceste atitudini orientaliste contemporane invadează presa şi spiritele comune. Arabii, de exemplu, sunt văzuţi călare pe cămile, terorişti, cu nasul coroiat, desfrânaţi venali, a căror bogăţie nemeritată constituie un afront pentru civilizaţia reală. Întotdeauna pluteşte în aer presupunerea că, deşi consumatorul occidental aparţine unei minorităţi numerice, el e îndreptăţit fie să deţină, fie să folosească (sau ambele) majoritatea resurselor mondiale. De ce? Pentru că el, spre deosebire de oriental, este o fiinţă omenească adevărată. Nu există niciun exemplu mai bun astăzi pentru ceea ce Anwar Abdel Malek numeşte „hegemonismul minorităţilor care posedă" şi antropocentrismul asociat cu europocentrismul: un occidental alb din clasa de mijloc consideră că e prerogativa sa umană nu numai aceea de a conduce lumea celor care nu sunt albi, ci şi aceea de a o stăpâni, doar pentru că, prin definiţie, „ea" nu e chiar atât de umană pe cât suntem „noi". Nu există un exemplu mai bun decât acesta de gândire dezumanizată.

Într-un anumit sens, limitele orientalismului sunt, precum am spus anterior, limitele care decurg din dispreţuirea, esenţializarea, deposedarea de umanitate a altei culturi, altui popor sau altei regiuni geografice. Dar orientalismul a mers şi mai departe: el vede Orientul ca pe ceva a cărui existenţă nu e doar etalată, ci a rămas fixată în timp şi spaţiu pentru Occident. Succesele descriptive şi textuale ale orientalismului au fost atât de impresionante, încât perioade întregi din istoria culturală, politică şi socială a Orientului sunt considerate simple reacţii faţă de

Vest. Occidentul este actorul, Orientul e un reactant pasiv. Vestul e spectatorul, judecătorul şi juriul pentru fiecare faţetă a comportamentului oriental. Totuşi, dacă istoria secolului XX a provocat o schimbare intrinsecă în Orient şi pentru Orient, orientalistul e uluit: el nu poate înţelege că, într-o oarecare măsură, noii lideri [orientali], intelectuali sau politicieni, au învăţat multe de la predecesorii lor. Au mai fost ajutaţi de transformările structurale şi instituţionale realizate în perioada scursă şi de faptul că sunt, într-o mare măsură, mai liberi să modeleze viitorul ţărilor lor. Sunt, de asemenea, mult mai încrezători şi, poate, puţin agresivi. Nu mai trebuie să funcţioneze cu speranţa de a obţine un verdict favorabil de la juriul invizibil din Vest. Dialogul lor nu mai are loc cu Occidentul, ci cu concetăţenii lor.108

În plus, orientalistul presupune că pentru ce textele sale nu l-au pregătit e rezultatul fie al unei agitaţii exterioare din Orient, fie al absurdităţii prost ghidate a Orientului. Niciunul dintre nenumăratele texte orientaliste despre islam, inclusiv încununarea lor, *The Cambridge History of Islam*, nu-şi poate pregăti cititorul pentru ceea ce s-a întâmplat începând cu 1948 în Egipt, Palestina, Irak, Siria, Liban sau Yemen. Când dogmele despre islam nu pot servi nici măcar celui mai optimist orientalist, se recurge la un jargon orientalizat al ştiinţelor sociale, la abstracţii de piaţă precum elite, stabilitate politică, modernizare şi dezvoltare instituţională, toate marcate cu semnul înţelepciunii orientaliste. Între timp, un dezacord tot mai mare şi tot mai periculos separă Orientul de Occident.

Criza din prezent agravează diferenţa dintre texte şi realitate. Totuşi, în acest studiu asupra orientalismului, doresc nu numai să expun sursele concepţiilor orientaliste, ci şi să reflectez asupra importanţei sale, deoarece intelectualul contemporan simte, pe bună dreptate, că a ignora o parte a lumii care acum năvăleşte în mod evident asupra sa înseamnă a evita realitatea. Umaniştii şi-au limitat prea des atenţia la teme de cercetare axate pe

domenii. Nici nu au urmărit, nici nu au învăţat nimic de la discipline precum orientalismul, a cărui ambiţie neîntreruptă era de a stăpâni *întreaga* lume, nu doar o parte din ea, uşor de delimitat, cum ar fi un autor sau o culegere de texte. Totuşi, alături de asemenea umbrele de protecţie academice, cum sunt „istoria”, „literatura” sau „ştiinţele umaniste”, şi în ciuda aspiraţiilor sale exagerate, orientalismul e implicat în împrejurări istorice concrete, pe care a încercat să le ascundă în spatele unui scientism adesea pompos şi al unor apeluri la raţionalism. Intelectualul contemporan poate învăţa de la orientalism, pe de o parte, fie cum să limiteze, fie cum să lărgească în mod realist domeniul pretenţiilor disciplinei sale, şi, pe de altă parte, cum să vadă fondul uman (dezgustătorul magazin de vechituri al sufletului, cum îl numea Yeats) în care textele, viziunile, metodele şi disciplinele apar, se dezvoltă, prosperă şi decad. A cerceta orientalismul înseamnă şi a propune modalităţi intelectuale de a trata problemele metodologice pe care le-a ridicat istoria, ca să spunem aşa, în domeniul său, Orientul. Dar înainte de asta, trebuie să vedem efectiv valorile umaniste pe care orientalismul, prin domeniul, experienţele şi structurile sale, aproape le-a eliminat.

2

Structuri şi restructurări

5

orientaliste

„Atunci când seyyidul Omar, Nakeeb el-Ashrâf (sau şeful descendenţilor Profetului) … şi-a căsătorit o fiică, în urmă cu aproximativ 45 de ani, înaintea procesiunii mergea un tânăr care şi-a făcut o incizie în abdomen şi şi-a extras o bună parte din intestine, pe care le purta în faţa lui pe o tavă de argint. După procesiune, le-a repus la loc şi a stat în pat multe zile până şi-a revenit după efectele gestului său nebunesc şi dezgustător”.

— Edward William Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians

„… în cazul căderii acestui imperiu, fie printr-o revoluţie la Constantinopol, fie printr-o dezmembrare succesivă, puterile europene vor lua fiecare, cu titlu de protectorat, partea din imperiu ce le va fi atribuită prin stipulările congresului; aceste protectorate, definite şi limitate, în privinţa teritoriilor, în funcţie de învecinări, de siguranţa frontierelor, de analogia religiilor, a moravurilor şi a intereselor… nu vor consacra decât suzeranitatea puterilor. Genul de suzeranitate definită astfel şi consacrată ca lege europeană, va consta în principal în dreptul de a ocupa o anume parte a teritoriului sau a ţărmurilor, pentru a fonda acolo fie oraşe libere, fie colonii europene, fie porturi şi porturi de comerţ… Nu e decât o tutelă armată şi civilizatoare, pe care fiecare putere o va exercita asupra protectoratului său; ea va garanta existenţa acestuia şi elementele naţionalităţii sale, sub drapelul unei naţionalităţi mai puternice.

— Alphonse de Lamartine, *Voyage* în *Orient*

I. Frontiere retrásate, probleme redefinite, religie secularizată

Gustave Flaubert a murit în 1880 fără a fi încheiat *Bouvard et Pécuchet*, romanul său comic, enciclopedic, despre degenerarea cunoaşterii şi absurditatea efortului omenesc. Totuşi, liniile generale ale concepţiei lui sunt clare şi susţinute limpede prin detaliile ample ale romanului. Cei doi funcţionari sunt membri ai burgheziei şi, pentru că unul este beneficiarul neaşteptat al unei frumoase moşteniri, se retrag din oraş spre a-şi petrece viaţa pe un domeniu de la ţară, făcând tot ce le va trăsni prin cap („nous ferons tout ce que nous plaira!”). Flaubert le prezintă experienţa, iar ceea ce le place îi conduce pe Bouvard şi Pécuchet într-o călătorie practică şi teoretică prin agricultură, istorie, chimie, educaţie, arheologie, literatură, întotdeauna cu rezultate mai puţin decât mulţumitoare; ei se mişcă prin domenii ale ştiinţei, precum călătorii în timp şi în cunoaştere, trăind experienţa dezamăgirilor, a dezastrelor şi a descurajărilor specifice

amatorilor neinspiraţi. Ei călătoresc, de fapt, prin întreaga experienţă deziluzionantă a secolului al XIX-lea, când – conform expresiei lui Charles Morazé – „burghezii cuceritori” s-au dovedit a fi victimele derutate ale propriei incompetenţe şi mediocrităţi uniformizatoare. Fiecare pornire entuziastă se transformă într-un clişeu plictisitor şi fiecare disciplină sau tip de cunoaştere trece de la speranţă şi putere la dezordine, ruină şi amărăciune.

Printre proiectele lui Flaubert pentru încheierea acestei panorame a disperării, există două de un interes special pentru noi. Cele două personaje discută despre viitorul omenirii. Pécuchet vede „viitorul Omenirii în negru” în vreme ce Bouvard îl vede „în roz”.

Omul modern este în plin progres. Europa va fi regenerată de către

Asia. Legea istorică cerând propagarea civilizaţiei dinspre Orient către

Occident… cele două umanităţi se vor contopi, în sfârşit.1

Acest ecou evident al gândirii lui Quinet reprezintă începutul unui alt ciclu de entuziasm şi deziluzie prin care vor trece cei doi. Observaţiile lui Flaubert indică faptul că, la fel ca toate celelalte proiecte ale sale, acest proiect anticipat al lui Bouvard e brutal întrerupt de realitate, de această dată de apariţia bruscă a jandarmilor, care îl acuză de desfrâu. Cu câteva rânduri mai jos, totuşi, apare al doilea element de interes. Cele două personaje îşi mărturisesc simultan unul altuia că dorinţa lor secretă este, încă o dată, aceea de a deveni copişti. Îşi comandă un birou dublu, cumpără cărţi, creioane, radiere şi – cum încheie Flaubert prezentarea – „se pun pe treabă” De la a încerca să trăiască prin cunoaştere şi să o aplice mai mult sau mai puţin direct, Bouvard şi Pécuchet ajung în final să o transcrie necritic dintr-un text într-altul.

Deşi părerea lui Bouvard privind Europa regenerată de către Asia nu este clar exprimată, ea (şi ceea ce devine ea pe biroul copistului) poate fi comentată în mai multe

feluri importante. La fel ca multe alte concepţii ale celor două personaje, aceasta e *globală* şi *reconstructiva*; ea reprezintă ceea ce Flaubert simţea că este predilecţia secolului al XIX-lea pentru reconstruirea lumii conform unei viziuni imaginative, uneori însoţită de o tehnică ştiinţifică specială. Printre viziunile la care se referă Flaubert se numără utopiile lui Saint-Simon şi Fourier, regenerările ştiinţifice ale omenirii imaginate de Comte şi toate religiile tehnice sau seculare promovate de ideologi, pozitivişti, eclectici, ocultişti, tradiţionalişti şi idealişti precum Destutt de Tracy, Cabanis, Michelet, Cousin, Proudhon, Cournot, Cabet, Janet şi Lamennais.2 De-a lungul romanului, Bouvard şi Pécuchet îmbrăţişează diferitele cauze ale acestor personaje; apoi, epuizându-le, trec la căutarea altora noi, dar fără rezultate mai bune.

Rădăcinile unor asemenea ambiţii revizioniste sunt romantice în modul cel mai specific. Trebuie să ne amintim în ce măsură o mare parte a proiectului spiritual şi intelectual de la sfârşitul secolului al XVIII-lea a fost o teologie reconstituită, supranaturalism natural, cum l-a denumit M.H. Abrams; acest tip de gândire e continuat de atitudinile tipice secolului al XIX-lea, satirizate de Flaubert în *Bouvard et Pécuchet*. Noţiunea de regenerare vine de la o tendinţă romantică evidentă, după raţionalismul şi decenţa Iluminismului… [de a se întoarce] la dramatismul pur şi la misterele suprarаţionale ale povestirilor şi doctrinelor creştine, la conflictele violente şi la răsturnările bruşte din viaţa interioară creştină, axată pe extreme ca distrugere şi creaţie, iad şi rai, exil şi reunificare, moarte şi renaştere, descurajare şi bucurie, paradisul pierdut şi paradisul regăsit… Dar, pentru că au trăit, inevitabil, după Iluminism, scriitorii romantici au reînviat aceste vechi teme cu o diferenţă: au încercat să salveze descrierea istoriei şi a destinului uman, paradigmele existenţiale şi valorile cardinale ale moştenirii lor religioase, reconstituindu-le într-un mod care le face, deocamdată, acceptabile din punct de vedere intelectual şi

pertinente din punct de vedere emoţional.3

Ideea lui Bouvard – regenerarea Europei de către Asia – era o idee romantică foarte influentă. Friedrich Schlegel şi Novalis, de exemplu, au recomandat compatrioţilor lor şi europenilor, în general, un studiu detaliat al Indiei, deoarece, spuneau ei, cultura şi religia indiană pot învinge materialismul şi mecanicismul (şi republicanismul) culturii occidentale. Iar dintr-o astfel de înfrângere va apărea o nouă Europă, revitalizată: imaginile biblice ale morţii, învierii şi mântuirii sunt evidente în această recomandare. În plus, proiectul orientalist romantic nu a fost doar un exemplu specific al unei tendinţe generale; a fost un modelator puternic al tendinţei înseşi, aşa cum afirma foarte convingător Raymond Schwab în

La Renaissance orientale. Dar ce conta nu era atât Asia, cât *utilizarea* Asiei *pentru* Europa modernă. Astfel, oricine, precum Schlegel sau Franz Bopp, stăpânea o limbă orientală era un erou spiritual, un cavaler rătăcitor, care readucea Europei un sentiment al misiunii sfinte, pe care îl pierduse. Tocmai acesta este sentimentul pe care religiile seculare ulterioare, descrise de Flaubert, îl continuă în secolul al XIX-lea. Nu mai puţin decât Schlegel, Wordsworth şi Chateaubriand, Auguste Comte – ca Bouvard – a fost adeptul şi susţinătorul unui mit secular postiluminist, ale cărui linii generale sunt inconfundabil creştine.

Permiţându-le în mod regulat lui Bouvard şi Pécuchet să se confrunte cu noţiuni revizioniste de la început până la sfârşitul comic devalorizat, Flaubert a atras atenţia asupra defectului uman, comun tuturor proiectelor. El a văzut perfect că sub această *idée reçue*, „Europa regenerată de către Asia”, se ascundea o mândrie arogantă foarte insidioasă. Nici „Europa”, nici „Asia” nu erau nimic fără tehnica vizionarilor de a transforma imense domenii geografice în entităţi abordabile, uşor de condus. La bază, deci, Europa şi Asia erau Europa *noastră*

şi Asia *noastră*, *voinţa* şi *reprezentarea* noastră, cum spunea Schopenhauer. Legile istorice erau, în realitate, legi *ale istoricilor*, tot la fel cum „cele două umanităţi" atrăgeau atenţia mai puţin asupra realităţii, cât asupra unei capacităţi europene de a conferi un aer de inevitabilitate distincţiilor operate de om. În ceea ce priveşte a doua parte a frazei – „se vor contopi, în sfârşit" –, Flaubert ridiculizează indiferenţa veselă a ştiinţei faţă de realitate, o ştiinţă care disecă şi topeşte entităţile umane, de parcă ar fi materie inertă. Dar el nu ridiculizează orice ştiinţă, ci ştiinţa europeană entuziastă, chiar mesianică, ale cărei victorii includeau revoluţiile ratate, războaiele, oprimarea şi un apetit pentru a pune imediat la lucru, în mod donquijotesc, ideile măreţe, savante. Ceea ce nu a luat niciodată în considerare o asemenea ştiinţă sau cunoaştere a fost propria-i mare naivitate, adânc înrădăcinată şi fără conştiinţă de sine, precum şi rezistenţa realităţii în faţa ei. Atunci când Bouvard joacă rolul omului de ştiinţă, el presupune copilăreşte că ştiinţa este pur şi simplu, că realitatea este ceea ce spune omul de ştiinţă că este, că nu contează dacă omul de ştiinţă e un nebun sau un vizionar; el (sau oricine gândeşte ca el) nu vede că Orientul poate să nu dorească să regenereze Europa sau că Europa nu e pregătită să fuzioneze democratic cu asiaticii galbeni sau bruni. Pe scurt, un asemenea om de ştiinţă nu recunoaşte în ştiinţa lui dorinţa egoistă de putere, care îi alimentează eforturile şi îi corupe ambiţiile.

Flaubert, desigur, are grijă ca sărmanii săi nebuni să se confrunte cu aceste dificultăţi. Bouvard şi Pécuchet au învăţat că e mai bine să nu facă schimb de idei şi de realităţi în acelaşi timp. Concluzia romanului e o imagine a celor două personaje, perfect fericite acum să-şi copieze ideile preferate, exact, din carte pe hârtie. Cunoaşterea nu mai necesită aplicarea la realitate; cunoaşterea e ceea ce trece în tăcere, fără comentarii, de la un text la altul. Ideile sunt răspândite anonim, sunt repetate fără a fi atribuite

cuiva; au devenit, în sens literal, *idées reçues*, idei primite de-a gata: ceea ce contează e că ele există, spre a fi repetate, imitate şi reimitate necritic.

Într-o formă extrem de comprimată, acest scurt episod, luat din observaţiile lui Flaubert la *Bouvard et Pécuchet*, conturează structurile specific moderne ale orientalismului, care, la urma urmei, este o disciplină printre credinţele seculare (şi cvasireligioase) din gândirea europeană a secolului al XIX-lea. Am caracterizat deja domeniul general al gândirii asupra Orientului, care a fost transmis prin perioada medievală şi Renaştere şi pentru care islamul era Orientul esenţial. Totuşi, în secolul al XVIII-lea, au existat un număr de noi elemente interconectate, care fac aluzie la faza evanghelică viitoare, ale cărei linii generale avea să le recreeze mai târziu Flaubert.

Ca prim element, Orientul era deschis considerabil dincolo de teritoriile islamice. Această schimbare cantitativă a fost, în mare măsură, rezultatul continuării şi extinderii explorărilor europene în restul lumii. Influenţa tot mai mare a literaturii de călătorii, a utopiilor, a călătoriilor morale şi a rapoartelor ştiinţifice a supus Orientul unei atenţii mai intense şi mai extinse. Dacă orientalismul e îndatorat, în principal, descoperirilor fructuoase din Est făcute de Anquetil şi Jones, în ultima treime a secolului, acestea trebuie privite în contextul mai larg creat de Cook şi Bougainville, de călătoriile lui Tournefort şi Adanson, de lucrarea *Histoire des navigations aux terres australes* a lui Charles de Brosses, de negustorii francezi din Pacific, de misionarii iezuiţi din China şi din Americi, de explorările şi rapoartele lui William Dampier, de nenumăratele speculaţii privind giganţii, patagonezii, sălbaticii, indigenii şi monştrii, despre care se presupunea că locuiesc în estul, vestul, sudul şi nordul îndepărtat al Europei. Dar toate aceste orizonturi largi aveau categoric Europa în centrul lor privilegiat, ca observator principal (sau ca observat

principal, ca în lucrarea *Citizen of the World* a lui Goldsmith). Căci, chiar dacă Europa se deplasa spre exterior, sentimentul forţei sale culturale era intensificat. Din relatările călătorilor şi nu numai prin intermediul marilor instituţii precum diferitele companii ale Indiei, au fost create colonii şi s-au asigurat perspective etnocentrice.4

Ca al doilea element, o atitudine mai informată faţă de ceea ce e străin şi exotic a fost încurajată nu doar de călători şi exploratori, ci şi de istorici, pentru care experienţa europeană putea fi profitabil comparată cu alte civilizaţii, ca şi cu civilizaţii mai vechi. Acel curent puternic din antropologia istorică a secolului al XVIII-lea, descris de erudiţi ca fiind confruntarea zeilor, însemna că Gibbon putea citi lecţiile declinului Romei în ridicarea islamului, tot la fel cum Vico putea înţelege civilizaţia modernă în termenii splendorii barbare şi poetice de la primele începuturi. În vreme ce istoricii Renaşterii judecau în mod inflexibil Orientul ca pe un duşman, cei din secolul al XVIII-lea au înfruntat ciudăţeniile Orientului cu oarecare detaşare şi încercând oarecum să trateze direct materialul oriental originar, poate fiindcă o asemenea tehnică i-a ajutat pe europeni să se cunoască mai bine. Traducerea Coranului de către George Sale şi discursul preliminar însoţitor ilustrează schimbarea. Spre deosebire de predecesorii săi, Sale a încercat să trateze istoria arabă în termenii surselor arabe; în plus, i-a lăsat pe comentatorii musulmani ai textelor sacre să vorbească.5 La Sale, ca în întreg secolul al XVIII-lea, comparatismul simplu a constituit faza de început a disciplinelor comparate (filologie, anatomie, jurisprudenţă, religie), care aveau să devină mândria metodelor din secolul al XIX-lea.

Dar a existat o tendinţă la unii gânditori de a depăşi studiul comparativ şi analizele sale judicioase asupra omenirii din „China până în Perú”, prin identificare simpatetică. Acesta este al treilea element din secolul al XVIII-lea care pregăteşte calea orientalismului modern.

Ceea ce numim astăzi istoricism este o idee din secolul al XVIII-lea; Vico, Herder şi Hamann, printre alţii, au crezut că toate culturile sunt organic şi intern coerente, legate unele de altele printr-un spirit, un geniu, *Klima*, sau idee naţională, pe care un străin o poate înţelege doar printr-un act de simpatie istorică. Astfel, lucrarea lui Herder *Ideea zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784 – 1791) este o prezentare panoramică a diferitelor culturi, fiecare pătrunsă de un spirit creator ostil, fiecare accesibilă doar unui observator care şi-a sacrificat prejudecăţile pentru *Einfühlung*. Marcat de sentimentul populist şi pluralist al istoriei, susţinut de Herder şi alţii6, un spirit din secolul al XVIII-lea putea străpunge zidurile doctrinare ridicate între Occident şi islam şi putea vedea elementele ascunse ale înrudirii dintre el însuşi şi Orient. Napoleon constituie un exemplu celebru al acestei identificări (de obicei selective) prin simpatie. Mozart e altul; *Flautul fermecat* (în care codurile masonice se întrepătrund cu viziuni ale unui Orient benign) şi *Răpirea din serai* localizează în Orient o formă deosebit de generoasă a umanităţii. Iar acest fapt, mult mai mult decât obiceiurile la modă din muzica „turcească", l-a dus pe Mozart spre Est din simpatie.

E foarte greu, totuşi, să separi intuiţii privind Orientul, precum cea a lui Mozart, de întreaga serie de reprezentări preromantice şi romantice ale Orientului ca spaţiu exotic. Orientalismul popular de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea a atins o faimă de o intensitate considerabilă. Dar chiar şi această faimă, uşor de identificat la William Beckford, Byron, Thomas Moore şi Goethe, nu poate fi pur şi simplu detaşată de interesul faţă de povestirile gotice, de idilele pseudomedievale, de viziunile asupra splendorii şi cruzimii barbare. Astfel, în anumite cazuri, reprezentările orientale pot fi asociate cu închisorile lui Piranesi, în altele cu ambianţele luxoase ale lui Tiepolo, iar în altele cu sublimul exotic din pictura sfârşitului de secol XVIII.7 Mai târziu în

secolul al XIX-lea, în lucrările lui Delacroix şi ale multor altor pictori francezi şi englezi, tabloul cu teme orientale a transpus reprezentarea în expresie vizuală şi într-o viaţă proprie (pe care, din păcate, această carte trebuie să le limiteze). Senzualitate, promisiune, teroare, sublim, plăcere idilică, energie intensă: Orientul ca figură în imaginaţia orientalistă preromantică, pretehnică din Europa sfârşitului de secol XVIII a fost cu adevărat o calitate cameleonică numită (adjectival) „orientală".8 Dar acest Orient schimbător va fi sever îngrădit odată cu apariţia orientalismului academic.

Un al patrulea element care a pregătit calea structurilor orientaliste moderne a fost pornirea de a clasifica natura şi omul în tipuri. Cele mai mari nume sunt, desigur, Linnaeus şi Buffon, dar procesul intelectual prin care extinderea fizică (şi în curând morală, intelectuală şi spirituală) – materialitatea tipică a unui obiect – poate fi transformată dintr-un simplu spectacol în măsurarea precisă a elementelor caracteristice era foarte răspândit. Linnaeus spunea că fiecare observaţie despre un tip natural „trebuie să fie un produs al numărului, al formei, al proporţiei, al situaţiei" şi, într-adevăr, dacă examinăm opera lui Kant sau Diderot sau Johnson, există peste tot o înclinaţie similară de a dramatiza trăsăturile generale, de a reduce numărul imens de obiecte la un număr mai mic de *tipuri* ordonabile şi descriptibile. În istoria naturală, în antropologie, în generalizarea culturală, un tip avea un *caracter* particular care oferea observatorului o desemnare şi, cum spune Foucault, „o derivare controlată". Aceste tipuri şi caractere aparţineau unui sistem, unei reţele de generalizări înrudite. Astfel, orice desemnare trebuie să se facă printr-o anumită raportare la toate celelalte desemnări posibile. A cunoaşte ceea ce îi este propriu unui individ înseamnă a avea în faţă clasificarea sau posibilitatea de a clasifica ansamblul celorlalţi indivizi.9

În scrierile filosofilor, ale istoricilor, enciclopediştilor

şi eseiştilor, întâlnim „caracterul ca desemnare” apărând în calitate de clasificare fiziologic-morală: există, de pildă, sălbaticii, europenii, asiaticii etc. Acestea apar, desigur, la Linnaeus, dar şi la Montesquieu, Johnson, Blumenbach, Soemmerring, Kant. Caracteristicile fiziologice şi cele morale sunt distribuite mai mult sau mai puţin egal: americanul e „roşcat, coleric, ferm”, asiaticul e „galben, melancolic, rigid”, africanul e „negru, flegmatic, moale”.10 Dar asemenea desemnări primesc forţă atunci când, mai târziu în secolul al XIX-lea, sunt asociate cu caracterul ca derivare, ca tip genetic. La Vico şi Rousseau, de exemplu, forţa generalizării morale este sporită de precizia cu care figurile dramatice, aproape arhetipale – omul primitiv, gigantul, eroul – sunt considerate a fi la originea problemelor morale, filosofice, chiar lingvistice curente. Astfel, atunci când se face referire la un oriental, acest lucru se face în funcţie de nişte trăsături genetice universale, cum ar fi starea sa „primitivă”, caracteristicile sale primare, fondul său spiritual particular.

Cele patru elemente pe care le-am descris – extinderea, confruntarea istorică, simpatia, clasificarea – reprezintă curentele din gândirea secolului al XVIII-lea, pe a căror prezenţă se bazează structurile intelectuale şi instituţionale specifice ale orientalismului modern. Fără ele, orientalismul, după cum vom vedea, nu ar fi existat. În plus, aceste elemente au avut efectul de a elibera Orientul în general şi islamul în particular de atenţia limitat religioasă cu care a fost examinat (şi judecat) până acum de către Occidentul creştin. Cu alte cuvinte, orientalismul modern derivă din elementele laicizante din cultura europeană a secolului al XVIII-lea. În primul rând, expansiunea geografică a Orientului către est şi înapoi în timp au slăbit considerabil, chiar au desfiinţat, cadrul biblic. Punctele de referinţă nu mai erau creştinismul şi iudaismul, cu calendarele şi hărţile lor destul de modeste, ci India, China, Japonia şi Sumerul, budismul, sanscrita, zoroastrismul şi Manu. În al doilea rând, capacitatea de a

trata istoric (şi nu reductiv, ca o temă de politică ecleziastică) cu culturi ne-europene şi ne-iudeo-creştine a fost întărită pe măsură ce istoria însăşi era concepută mai radical decât înainte; a înţelege corect Europa însemna şi a înţelege relaţiile obiective dintre Europa şi propriile-i frontiere temporale şi culturale, anterior de neatins. Într-un anumit sens, ideea lui John de Segovia de *contraferenţia* între Orient şi Europa s-a materializat, dar într-un mod în întregime secular; Gibbon l-a tratat pe Mahomed ca pe un personaj istoric care a influenţat Europa şi nu ca pe un eretic diabolic, aflat undeva între magie şi falsă profeţie. În al treilea rând, o identificare selectivă cu regiuni şi culturi, altele decât cele proprii, a redus inflexibilitatea eului şi a identităţii, care fuseseră polarizate într-o comunitate de credincioşi pregătiţi de luptă cu hoardele barbare. Graniţele Europei creştine nu mai serveau ca un fel de vamă, noţiunile de asociere umană şi de posibilitate umană au dobândit o foarte largă legitimitate generală – opusă celei restrânse. În al patrulea rând, clasificările omenirii au crescut sistematic, pe măsură ce posibilităţile de desemnare şi derivare au fost perfecţionate dincolo de categoriile a ceea ce Vico numea naţiuni nobile şi sacre; rasă, culoare, origine, temperament, caracter şi tip au copleşit distincţia între creştini şi ceilalţi.

Dar, dacă elementele acestea interconectate reprezintă o tendinţă laicizantă, nu înseamnă că vechile modele religioase ale istoriei şi destinului uman şi „paradigmele existenţiale” au fost pur şi simplu îndepărtate. Nici vorbă de aşa ceva: ele au fost reconstituite, redesfăşurate, redistribuite în cadrele seculare enumerate mai sus. Pentru oricine a studiat Orientul, era necesar un vocabular laic în armonie cu aceste cadre. Totuşi, dacă orientalismul a oferit vocabularul, repertoriul conceptual, tehnicile – căci asta este ceea ce, de la sfârşitul secolului al XVIII-lea încoace, *a făcut* şi *a fost* orientalismul –, el a păstrat şi un impuls

religios restructurat, un supranaturalism naturalizat, ca pe un curent nestrămutat din discursul său. Ce voi încerca să arăt este că acest impuls al orientalismului rezidă în concepţia orientalistului despre sine însuşi, despre Orient şi despre disciplina sa.

Orientalistul modern a fost, după propria-i părere, un erou ce a salvat Orientul de obscuritate, alienare şi stranietate, pe care el însuşi le-a distins în mod corect. Cercetarea sa a reconstruit limbile, obiceiurile, chiar mentalităţile pierdute ale Orientului, aşa cum Champollion a reconstruit hieroglifele egiptene după Piatra din Rosetta. Tehnicile orientaliste specifice – lexicografia, gramatica, traducerea, decodificarea culturală – au restaurat, îmbogăţit, reafirmat valorile atât ale unui vechi Orient clasic, cât şi ale disciplinelor tradiţionale, care sunt filologia, istoria, retorica şi polemica doctrinară. Dar în evoluţia lor, Orientul şi disciplinele orientaliste s-au schimbat dialectic, căci nu puteau supravieţui în forma lor iniţială. Orientul, chiar şi în forma „clasică” studiată în mod obişnuit de orientalist, a fost modernizat, readus în prezent; disciplinele tradiţionale au fost transpuse şi ele în cultura contemporană. Totuşi, ambele au purtat urmele *puterii* – ale puterii de a fi reînviat, de a fi creat într-adevăr Orientul, putere ce rezida în noile tehnici, avansate din punct de vedere ştiinţific, ale filologiei şi generalizării antropologice. Pe scurt, aducând Orientul în modernitate, orientalistul şi-a putut celebra metoda şi poziţia de creator laic, de om care a făcut lumi noi, aşa cum Dumnezeu a făcut-o odată pe cea veche. Cât priveşte ducerea mai departe a unor astfel de metode şi poziţii dincolo de durata vieţii unui orientalist individual, vor exista o tradiţie seculară a continuităţii, o ordine laică impusă de metodologi disciplinaţi, a căror înrudire se bazează nu pe legături de sânge, ci pe un discurs comun, o practică, o bibliotecă, un set de idei primite de-a gata, pe scurt, pe o doxologie comună tuturor celor care au intrat în rândurile lor.

Flaubert a fost suficient de clarvăzător pentru a înţelege că, în timp, orientalistul modern va deveni un copist, ca Bouvard şi Pécuchet; dar în zilele de început ale carierei lui Silvestre de Sacy şi Ernest Renan, un asemenea pericol nu era vizibil.

Teza mea este că aspectele esenţiale ale teoriei şi practicii orientaliste moderne (din care derivă orientalismul actual) pot fi înţelese nu ca un acces neaşteptat de cunoştinţe obiective despre Orient, ci ca un set de structuri moştenite din trecut, secularizate, redispuse şi re-formate de către discipline precum filologia, care, la rândul lor, au fost substitute naturalizate, modernizate şi laicizate pentru supranaturalismul creştin (sau pentru variante ale sale). Sub forma unor texte şi idei noi, Estul a fost adaptat acestor structuri. Lingvişti şi exploratori ca Jones şi Anquetil au contribuit la orientalismul modern, desigur, dar ceea ce distinge orientalismul modern ca domeniu, grup de idei, discurs este opera unei generaţii de după ei. Dacă folosim expediţia napoleoniană (1798 – 1801) ca un fel de primă experienţă a orientalismului modern, putem considera că primii săi eroi – în studii islamice, Sacy, Renan şi Lane – sunt creatorii domeniului, ai unei tradiţii, ai frăţiei orientaliste. Ce au făcut Sacy, Renan şi Lane a fost să aşeze orientalismul pe baze ştiinţifice şi raţionale. Aceasta a presupus nu doar munca lor exemplară, ci şi crearea unui vocabular şi a unor idei ce puteau fi folosite impersonal de oricine dorea să devină orientalist. Inaugurarea de către ei a orientalismului a fost considerată o mare realizare. A făcut posibilă apariţia unei terminologii; a risipit obscuritatea şi a instituit o formă specială de iluminare pentru Orient; a configurat imaginea orientalistului ca autoritate centrală *în numele* Orientului; a legitimat un tip special de muncă orientalistă coerentă specifică; a introdus în circulaţia culturală o formă de monedă discursivă prin a cărei prezenţă se *va vorbi* de acum *în numele* Orientului; mai presus de orice, munca

inauguratorilor a creat un domeniu de studiu şi o familie de idei, care, la rândul lor, puteau forma o comunitate de savanţi, ale căror obârşii, tradiţii şi ambiţii erau, în acelaşi timp, interne domeniului şi suficient de externe pentru prestigiul general. Cu cât Europa punea mai mult stăpânire pe Orient în secolul al XIX-lea, cu atât orientalismul dobândea mai multă încredere publică. Totuşi, dacă acest câştig coincidea cu o pierdere de originalitate, nu trebuie să fim prea surprinşi, deoarece stilul său a fost, de la început, reconstrucţia şi repetiţia.

O observaţie finală: ideile, instituţiile şi personajele de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi din secolul al XIX-lea despre care voi discuta în acest capitol constituie o parte importantă, de elaborare crucială a primei faze din epoca cea mai însemnată a cuceririi de teritorii ce s-a cunoscut vreodată. La sfârşitul Primului Război Mondial, Europa colonizase deja 85% din planetă. A spune pur şi simplu că orientalismul modern a reprezentat un aspect atât al imperialismului, cât şi al colonialismului nu înseamnă a spune ceva foarte discutabil. Totuşi, nu e suficient s-o spunem; afirmaţia trebuie prelucrată analitic şi istoric. Sunt interesat să arăt cum orientalismul modern, spre deosebire de conştiinţa precolonială a lui Dante şi d'Herbelot, întruchipează o disciplină sistematică de *acumulare*. Şi departe ca aceasta să fie o trăsătură exclusiv intelectuală sau teoretică, ea a făcut ca orientalismul să tindă în mod fatal către acumularea sistematică de fiinţe omeneşti şi teritorii. A reconstrui o limbă orientală moartă sau pierdută însemna, în ultimă instanţă, a reconstrui un Orient mort sau neglijat; mai însemna că precizia, ştiinţa, chiar imaginaţia reconstructivă puteau pregăti calea pentru ceea ce armatele, administraţiile şi birocraţiile aveau să facă mai târziu pe teren, în Orient, într-un anumit sens, justificarea orientalismului nu a fost doar succesul său intelectual sau artistic, ci şi eficienţa sa ulterioară, utilitatea, autoritatea sa. Desigur, el merită o atenţie serioasă în toate aceste

aspecte.

II. Silvestre de Sacy şi Ernest Renan: antropologia raţională şi laboratorul filologic

Cele două mari teme ale vieţii lui Silvestre de Sacy sunt efortul eroic şi sentimentul utilităţii pedagogice şi raţionale. Născut în 1757 într-o familie jansenistă, a cărei ocupaţie a fost, în mod tradiţional, cea de notar, Antoine-Isaac-Silvestre a beneficiat de instruire particulară, într-o mănăstire benedictină, mai întâi în arabă, siriană şi caldeeană, apoi în ebraică. Arabă a fost limba care i-a deschis, în mod special, drumul către Orient, deoarece în arabă, după părerea lui Joseph Reinaud, avea să fie găsit mai apoi materialul oriental, atât sacru, cât şi profan, în forma sa cea mai veche şi cea mai instructivă.11 Deşi era legitimist, în 1769 a fost numit primul profesor de arabă la recent înfiinţata şcoală de *langues orientales vivantes*, al cărei director a devenit în 1824. În 1806, a fost numit profesor la Collège de France, deşi, începând din 1805, a fost orientalist rezident la Ministerul de Externe al Franţei. Acolo, munca lui (neplătită până în 1811) a constat, la început, în traducerea buletinelor Marii Armate şi a celebrului *Manifesto* al lui Napoleon din 1806, în care se spera că „fanatismul musulman" poate fi instigat împotriva ortodoxiei ruseşti. Dar, timp de mulţi ani după aceea, Sacy a format interpreţi pentru oficiile de dragomani[12] franco-orientali, precum şi viitori savanţi. Când francezii au ocupat Algerul în 1830, Sacy a tradus proclamaţia către algerieni; era consultat cu regularitate în toate problemele diplomatice legate de Orient de către ministrul de externe şi, ocazional, de către ministrul de război. La vârsta de 75 de ani, l-a înlocuit pe Dacier ca secretar la Académie des Inscriptions şi a devenit custode în secţia de manuscrise orientale la Bibliothèque royale. În întreaga sa carieră îndelungată şi remarcabilă, numele i-a fost asociat pe bună dreptate cu restructurarea şi reformarea educaţiei (în

12 Dragoman - interpret ofidal folosit în trecut în ţările din Orient (n. trad.).

special în studiile orientale) în Franţa postrevoluţionară.12 Odată cu Cuvier, Sacy a fost făcut pair al Franţei în 1832.

Numele lui Sacy este asociat cu începuturile orientalismului modern nu doar pentru că el a fost primul preşedinte al Société asiatique (fondată în 1822), ci şi pentru că munca lui a pus efectiv la dispoziţia domeniului un întreg corpus sistematic de texte, o practică pedagogică, o tradiţie ştiinţifică şi o importantă legătură între erudiţia orientală şi politica de stat. În opera lui Sacy, pentru prima dată în Europa de la Conciliul de la Viena, a funcţionat un principiu metodologic conştient, în acelaşi timp cu disciplina ştiinţifică. Nu mai puţin important, Sacy a considerat întotdeauna că el s-a aflat la originea unui important proiect revizionist. A fost un iniţiator conştient de sine şi, mai aproape de teza noastră generală, a acţionat, în scrierile sale, ca un cleric laicizat, pentru care Orientul său şi studenţii săi erau, respectiv, doctrină şi enoriaşi. Ducele de Broglie, un admirator contemporan, a spus despre opera lui Sacy că a reconciliat stilul unui om de ştiinţă cu cel al unui învăţător biblic, şi că Sacy a fost singurul capabil să împace „scopurile lui Leibniz cu eforturile lui Bossuet” 13. În consecinţă, tot ce a scris el se adresa în mod special studenţilor (în cazul primei sale lucrări, *Principes de grammaire générale* din 1799, studentul era propriu-i fiu) şi se prezenta nu ca o noutate, ci ca un extras revizuit din tot ce fusese deja făcut, spus sau scris cel mai bine.

Cele două caracteristici – prezentarea didactică în faţa studenţilor şi intenţia mărturisită de a repeta prin revizuire şi extras – sunt cruciale.

Scrierile lui Sacy au mereu tonul unei voci care vorbeşte; proza sa e punctată de pronume la persoana întâi, de calificări personale, de prezenţă retorică. Chiar şi în pasajele cele mai obscure – cum ar fi o notă savantă despre numismatica sasanidă din secolul al III-lea – se simte nu atât pana care scrie, cât vocea care vorbeşte. Ideea fundamentală a operei lui e exprimată în primele

rânduri ale dedicaţiei către fiul său de la *Principes de grammaire générale*: „Cest à toi, mon cher Fils, que ce petit ouvrage a été entrepris”, ceea ce înseamnă: îţi scriu (sau îţi vorbesc) pentru că trebuie să ştii aceste lucruri şi, deoarece ele nu există în nicio formă utilă, am făcut eu însumi asta pentru tine. Adresarea directă: utilitatea: efortul: raţionalitatea imediată şi benefică. Sacy credea că totul se poate exprima clar şi rezonabil, indiferent cât de grea era sarcina şi cât de obscur era subiectul. Iată, deci, seriozitatea lui Bossuet şi umanismul abstract al lui Leibniz, ca şi *tonul* lui Rousseau, reunite în acelaşi stil.

Efectul tonului lui Sacy este formarea unui cerc care-l izolează pe el şi publicul lui de restul lumii, la fel cum un profesor şi elevii săi, aflaţi împreună într-o sală de clasă, formează un spaţiu închis. Spre deosebire de subiectul fizicii, al filosofiei sau al literaturii clasice, subiectul studiilor orientale e mai puţin clar; el este important pentru oameni care au deja un interes faţă de Orient, dar vor să-l cunoască mai bine, mai organizat, iar aici disciplina pedagogică e mai mult eficientă decât atrăgătoare. De aceea, profesorul îşi *expune* materialul discipolilor, al căror rol constă în a primi ceea ce li se dă sub forma unor teme atent selectate şi ordonate. Pentru că Orientul e vechi şi îndepărtat, expunerea profesorului este o refacere, o revizuire a ceea ce a dispărut dintr-un orizont de cunoaştere mai larg. Şi, de asemenea, pentru că Orientul extrem de bogat (în spaţiu, timp şi culturi) nu poate fi expus în totalitate, trebuie expuse doar părţile sale cele mai reprezentative. Astfel, interesul principal al lui Sacy este antologia, crestomaţia, tabloul, prezentarea unor principii generale, în care o serie relativ mică de exemple importante dezvăluie Orientul în faţa studentului. Asemenea exemple sunt importante din două motive: unu, deoarece reflectă puterea lui Sacy ca autoritate occidentală care preia în mod deliberat de la Orient ceea ce până acum depărtarea şi excentricitatea sa au ţinut ascuns, şi doi, deoarece aceste exemple au în ele (sau le

este conferită lor de către orientalist) puterea semiotică de a face cunoscut Orientul.

Întreaga operă a lui Sacy este, în esenţă, compilatorie, fiind astfel şi ceremonios de didactică şi chinuitor de revizionistă. Pe lângă *Principes de grammaire générale*, el a mai scris o *Chrestomathie arabe* în trei volume (1806 şi 1827), o antologie de scrieri gramaticale arabe (1825), o gramatică arabă din 1810 (spre uzul elevilor de la École spéciale), tratate de prozodie arabă şi religie a druizilor şi numeroase lucrări scurte despre numismatica, onomastica, epigrafia, geografia, istoria, greutăţile şi măsurile orientale. A făcut un număr apreciabil de traduceri şi două comentarii extinse despre *Calila and Dumna* şi *Maqamat* de al-Hariri. Ca editor, memorialist şi istoric al învăţăturii moderne, Sacy a fost la fel de activ. Cu foarte puţine lucruri importante din alte discipline înrudite nu era Sacy la curent, deşi propriile-i scrieri se concentrau pe câte un subiect unic şi, în aspectele neorientaliste, se puteau încadra într-o categorie pozitivistă îngustă.

Totuşi, atunci când în 1802 Institut de France a fost desemnat de Napoleon să facă un *tableau générale* al stării şi evoluţiei artelor şi ştiinţelor începând cu 1789, Sacy a fost ales să facă parte din echipa de autori: era cel mai riguros dintre specialişti şi cel mai axat pe istorie dintre generalişti. Raportul lui Dacier, aşa cum a fost el cunoscut neoficial, a prezentat multe dintre înclinaţiile lui Sacy, precum şi contribuţiile sale la starea de atunci a învăţăturii orientale. Titlul său – *Tableau historique de l'érudition française* – anunţă noua conştiinţă istorică (opusă celei sacre). O asemenea conştiinţă este dramatică: cunoaşterea poate fi organizată ca pe o scenă, cum ar veni, unde ansamblul său poate fi studiat fără efort. Adresată regelui, prefaţa lui Dacier a definit perfect tema. Un asemenea studiu a făcut posibil ceva ce niciun alt suveran nu a încercat, şi anume să cuprindă, într-un *coup d'oeil*, totalitatea cunoştinţelor umane. Dacă un asemenea

tableau historique ar mai fi fost făcut anterior, a continuat Dacier, am fi putut deţine astăzi multe capodopere, care acum sunt pierdute sau distruse; interesul şi utilitatea tabloului erau că el conserva cunoştinţele şi le făcea imediat accesibile. Dacier a sugerat că o asemenea sarcină a fost simplificată de expediţia în Orient a lui Napoleon, unul dintre rezultatele ei fiind creşterea nivelului cunoştinţelor moderne de geografie.14 (Nicăieri nu vedem mai bine decât în întregul discurs al lui Dacier cum forma dramatică a unui *tableau historique* îşi are echivalentul în galeriile şi tejghelele unui magazin universal modern.)

Importanţa tabloului istoric pentru înţelegerea fazei inaugurale a orientalismului este că el materializează forma cunoştinţelor orientaliste şi trăsăturile acestora, după cum descrie şi relaţia orientalistului cu subiectul său. În paginile lui Sacy despre orientalism – ca peste tot în scrierile sale – el afirmă despre propria operă că *a descoperit, a adus la lumină, a salvat* o imensă cantitate de material necunoscut. De ce? Pentru *a-l aşeza în faţa* studentului. Căci, la fel ca toţi contemporanii săi erudiţi, Sacy a considerat că o lucrare savantă este un adaos pozitiv la un edificiu ridicat de toţi învăţaţii împreună. Cunoaşterea reprezenta, în esenţă, *aducerea la vedere* a materialului, iar scopul tabloului era construirea unui fel de panoptic al lui Bentham. Disciplina ştiinţifică a fost, de aceea, o tehnologie specifică a puterii: a dobândit pentru utilizatorul său (şi pentru studenţii acestuia) instrumente şi cunoştinţe care (dacă el era istoric) ar fi fost până acum pierdute.15 Şi într-adevăr vocabularul puterii specializate şi al cuceririi este asociat îndeosebi cu reputaţia lui Sacy de pionier orientalist. Eroismul său de savant a constat în faptul că a trecut cu succes peste dificultăţi insurmontabile; a găsit mijloacele, acolo unde nu exista niciunul, de a prezenta studenţiilor săi un domeniu. El a *creat* cărţile, preceptele, exemplele, spunea ducele de Broglie despre Sacy. Rezultatul a fost producerea unor materiale despre Orient, a metodelor pentru studierea lui

şi a modelelor pe care nici orientalii nu le aveau.16

Comparativ cu munca unui elenist sau a unui latinist din echipa Institutului, eforturile lui Sacy au fost imense. Ei aveau textele, convenţiile, şcolile; el nu le avea şi, în consecinţă, a trebuit să le creeze. Dinamica pierderii iniţiale şi a câştigului ulterior este obsesivă în scrierile lui Sacy; investiţia sa a fost cu adevărat mare. Precum colegii săi din alte domenii, el credea că a cunoaşte înseamnă a vedea – panoptic, ca să spunem aşa –, dar, spre deosebire de ei, el nu numai că trebuia să identifice cunoştinţele, ci mai trebuia să le descifreze, să le interpreteze şi, ce era cel mai greu, să le pună la dispoziţia altora. Realizarea lui Sacy a fost aceea de a fi creat un întreg domeniu. Ca european, el a răscolit arhivele orientale şi a putut face asta fără a părăsi Franţa. După ce extrăgea textele, le ducea înapoi; le analiza; apoi le adnota, le clasifica, le ordona şi le comenta. În timp, Orientul în sine a devenit mai puţin important decât ceea ce a făcut orientalistul din el; astfel, dus de Sacy în spaţiul discursiv închis al unui tablou pedagogic, Orientul orientalistului a devenit tot mai şovăielnic în a se transforma în realitate.

Sacy era mult prea inteligent pentru a-şi lăsa concepţiile şi practica fără argumente de sprijin. În primul rând, el a spus întotdeauna clar de ce „Orientul” singur nu putea supravieţui gustului, inteligenţei sau răbdării unui european. Sacy a apărat utilitatea şi interesul unor lucruri precum poezia arabă, dar ce spunea el, de fapt, era că poezia arabă trebuia transformată corespunzător de către orientalist înainte de a putea începe să fie apreciată. Motivele erau, în mare, epistemologice, dar conţineau şi o autojustificare orientalistă. Poezia arabă a fost creată de un popor complet străin (europenilor), în condiţii climatice, sociale şi istorice total diferite de cele cunoscute unui european; în plus, o asemenea poezie a fost hrănită de „opinii, prejudecăţi, credinţe, superstiţii pe care le putem dobândi doar după un studiu îndelungat şi dureros”.

Chiar dacă treci prin rigorile unei instruiri de

specialitate, multe descrieri din poezie nu vor fi accesibile europenilor, „care au atins un nivel mai ridicat de civilizaţie”. Totuşi, ceea ce putem stăpâni e de mare valoare pentru noi ca europeni obişnuiţi să ne deghizăm atributele exterioare, activitatea fizică şi relaţia cu natura. De aceea, rolul orientalistului este de a pune la dispoziţia compatrioţilor săi o gamă considerabilă de experienţe neobişnuite şi, ce e mai valoros, un gen de literatură capabilă să ne ajute să înţelegem poezia „cu adevărat divină” a evreilor.17

Astfel, dacă orientalistul e necesar pentru că pescuieşte pietre preţioase din adâncurile orientale îndepărtate, şi cum Orientul nu poate fi cunoscut fără mijlocirea sa, e adevărat şi că scrierile orientale înseşi nu trebuie considerate global. Aceasta este introducerea pe care o face Sacy la teoria sa privind fragmentele, o preocupare romantică obişnuită. Nu numai că producţiile literare orientale sunt, în esenţă, străine europenilor, dar ele nici nu prezintă un interes destul de mare, nici nu sunt scrise cu suficient „gust şi spirit critic” pentru a merita să fie publicate altfel decât sub formă de extrase (*pour mériter d’être publiés autrement que par extrait*).18 De aceea, orientalistului i se cere să *prezinte* Orientul printr-o serie de fragmente reprezentative, fragmente republicate, explicate, adnotate şi înconjurate de alte fragmente. Pentru o asemenea prezentare, e necesar un gen special: crestomaţia, unde, în cazul lui Sacy, interesul şi utilitatea orientalismului sunt cel mai direct şi mai profitabil etalate. Lucrarea cea mai celebră a lui Sacy a fost *Chrestomathie arabe*, în trei volume, pecetluită încă de la început, ca să spunem aşa, de un cuplet în arabă cu rimă interioară: „Kitab al-anis al-mufid lil-Taleb al-mustafid; / wa gam-i al shathur min manthoum wa manthur” (O carte agreabilă şi utilă pentru elevul studios; / conţine fragmente de poezie şi proză).

Antologiile lui Sacy au fost folosite pe scară foarte largă în Europa timp de mai multe generaţii. Deşi s-a

pretins că ceea ce conţin este tipic, ele maschează cenzura practicată de orientalist asupra

Orientului. În plus, ordinea internă a conţinutului, aranjarea părţilor, alegerea fragmentelor nu-şi dezvăluie niciodată secretul; ai impresia că, dacă fragmentele nu au fost alese pentru importanţa lor sau pentru dezvoltarea lor cronologică sau pentru frumuseţea lor estetică (pentru că ale lui Sacy nu au fost alese astfel), trebuie, totuşi, să prezinte o anumită naturaleţe orientală sau o inevitabilitate tipică. Dar nici acest lucru nu se spune. Sacy pretinde pur şi simplu că a ales el însuşi în locul studenţilor lui, pentru a-i scuti de efortul de a cumpăra (sau de a citi) o bibliotecă grotesc de mare de material oriental. În timp, cititorul uită strădania orientalistului şi ia restructurarea Orientului întruchipată de o crestomaţie ca Orient *tont court*. Structura obiectivă (descrierea Orientului) şi restructurarea subiectivă (reprezentarea Orientului de către orientalist) devin interschimbabile. Orientul e acoperit de raţionalitatea orientalistului; principiile primului devin principiile celui de-al doilea. Se transformă din ceva îndepărtat în ceva accesibil; din imposibil de a se susţine singur, devine util din punct de vedere pedagogic; a fost pierdut şi este găsit, chiar dacă unele din părţile sale au dispărut pe rând în acest timp. Antologiile lui Sacy nu doar suplimentează Orientul, ci îl şi oferă Occidentului ca prezenţă orientală.19 Opera lui Sacy canonizează Orientul; ea creează un canon de obiecte textuale, transmise de la o generaţie de studenţi la alta.

Iar moştenirea vie de discipoli ai lui Sacy a fost uluitoare. Fiecare arabist important din Europa secolului al XIX-lea îi datorează autoritatea intelectuală. Universităţile şi academiile din Franţa, Spania, Norvegia, Suedia, Danemarca şi mai ales Germania erau populate de studenţi care s-au format în umbra sa şi prin intermediul tablourilor antologice asigurate de opera sa.20 Ca în cazul tuturor patrimoniilor intelectuale totuşi, bogăţiile şi restricţiile au fost transmise simultan. Originalitatea

genealogică a lui Sacy a fost aceea de a fi tratat Orientul ca pe ceva care trebuia refăcut nu doar din cauza, ci şi în ciuda prezenţei dezordonate şi obscure a Orientului modern. Sacy i-a *plasat* pe arabi *în* Orient, plasat el însuşi în tabloul general al ştiinţei moderne. Orientalismul a aparţinut aşadar erudiţiei europene, dar materialul său trebuia recreat de orientalist înainte de a se putea alătura latinismului şi elenismului. Fiecare orientalist şi-a recreat propriul Orient conform regulilor epistemologice fundamentale ale pierderii şi câştigului, oferite şi adoptate prima oară de Sacy. Tot aşa cum a fost părintele orientalismului, el a fost şi primul sacrificat al disciplinei, căci, traducând noi texte, fragmente şi extrase, orientaliştii de după el au înlocuit integral opera lui Sacy, oferind propriul lor Orient refăcut. Totuşi, procesul început de el a continuat, deoarece filologia în special a dezvoltat forţe sistematice şi instituţionale pe care Sacy nu le exploatase niciodată. A fost realizarea lui Renan: aceea de a fi asociat Orientul cu cele mai recente discipline comparative, dintre care filologia era cea mai importantă.

Diferenţa dintre Sacy şi Renan este cea dintre început şi continuitate. Sacy este iniţiatorul, a cărui operă reprezintă apariţia domeniului şi statutul său ca disciplină a secolului al XIX-lea, cu rădăcini în romantismul revoluţionar. Renan provine din a doua generaţie a orientalismului: sarcina lui a fost de a închega discursul oficial al orientalismului, de a-i sistematiza analizele şi de a-i stabili instituţiile intelectuale şi pe cele fizice. În cazul lui Sacy, eforturile sale personale au lansat şi au consolidat domeniul şi structurile acestuia; în cazul lui Renan, adaptarea orientalismului la filologie şi a amândurora la cultura intelectuală a timpului său au perpetuat structurile orientaliste din punct de vedere intelectual şi le-au conferit o mai mare evidenţă.

Renan nu a fost o personalitate prin el însuşi nici pe deplin originală, nici derivat absolut din alţii. De aceea, ca forţă culturală sau ca orientalist important, el nu poate fi

redus pur şi simplu la personalitatea sa, nici la o serie de idei schematice în care credea. Mai degrabă, el este cel mai bine înţeles ca o forţă dinamică ale cărei posibilităţi au fost deja create de pionieri ca Sacy; el a adus totuşi realizările lor în cultură ca pe un fel de monedă pe care a făcut-o să circule şi să recircule cu propria-i perseverenţă de neconfundat. Renan este o figură ce trebuie înţeleasă, pe scurt, ca un tip de practică culturală şi intelectuală, ca un stil de a face afirmaţii orientaliste în cadrul a ceea ce Michel Foucault numea arhiva timpului său.21 Ce contează e nu numai ceea ce a spus Renan, dar şi felul în care a spus, ce a ales el ca subiect, dată fiind formaţia sa, ce să combine cu ce etc. Relaţiile lui Renan cu subiectul său oriental, cu timpul şi cu publicul său, chiar cu propria operă, pot fi descrise apoi fără a recurge la formule care depind de o nestudiată presupunere de stabilitate ontologică (de exemplu, *Zeitgeist*, istoria ideilor, viaţă şi timp). În schimb, îl putem citi pe Renan ca pe un scriitor care face ceva descriptibil, într-un loc definit din punct de vedere temporal, spaţial şi cultural, pentru un public şi, nu mai puţin important, pentru evoluţia propriei poziţii în orientalismul epocii sale.

Renan a ajuns la orientalism prin filologie şi tocmai poziţia culturală extraordinar de însemnată şi de celebră a acestei discipline i-a conferit orientalismului caracteristicile tehnice cele mai importante. Celui căruia cuvântul *filologie* îi sugerează studiul neinteresant şi trivial al cuvintelor, totuşi, afirmaţia lui Nietzsche că, alături de marile minţi ale secolului al XIX-lea, el este un filolog, îi va părea o surpriză – nu şi dacă e amintit *Louis Lambert* al lui Balzac:

Ce carte minunată s-ar putea scrie povestind viaţa şi aventurile unui cuvânt! Fără îndoială, un cuvânt a primit diferite impresii ale evenimentelor pentru care a fost utilizat; în funcţie de locurile unde a fost folosit, un cuvânt a trezit diferite feluri de impresii la diferiţi oameni; dar nu e şi mai măreţ să consideri un cuvânt în triplul său aspect

de suflet, trup şi mişcare? 22

Care este categoria, va întreba Nietzsche mai târziu, ce îi include pe el însuşi, pe Wagner, pe Schopenhauer, pe Leopardi, ca filologi? Termenul pare a cuprinde atât un dar pentru analiza spirituală excepţională a limbii, cât şi capacitatea de a crea opere a căror exprimare are o forţă estetică şi istorică. Deşi profesiunea de filolog s-a născut în ziua din anul 1777 „când F.A. Wolf a inventat pentru sine însuşi numele de *stud. philol*", Nietzsche se străduieşte totuşi să arate că aceia care studiază clasicii greci şi romani sunt, de obicei, incapabili să-şi înţeleagă disciplina: ei „nu coboară niciodată la *rădăcini*, nu văd niciodată filologia însăşi ca problemă". Căci, pur şi simplu, „filologia ca ştiinţă a antichităţii nu poate avea o viaţă eternă, materia sa este epuizabilă" 23. E tocmai ceea ce turma de filologi nu poate înţelege. Dar ce evidenţiază cele câteva spirite excepţionale, considerate de Nietzsche demne de laudă – nu fără ambiguitate şi nu la modul rapid în care vorbesc eu acum –, este relaţia lor profundă cu modernitatea, o relaţie ce le este dată prin practicarea filologiei.

Filologia problematizează – pe sine, pe cel ce o practică, prezentul. Ea întruchipează o condiţie specială de a fi modern şi european, întrucât niciuna dintre cele două categorii nu are un sens adevărat fără a fi legată de un timp şi de o cultură străină anterioară. Nietzsche mai vede filologia ca pe un lucru *născut*, *făcut* în sens viconian, ca pe un semn de acţiune umană, creat ca o categorie a descoperirii umane, a autodescoperirii şi a originalităţii. Filologia este un mod de a te delimita pe tine însuţi din punct de vedere istoric, aşa cum fac marii artişti, de timpul propriu şi de un trecut apropiat, chiar în vreme ce, paradoxal şi antinomic, îţi caracterizezi, de fapt, propria modernitate procedând astfel.

Între Friedrich August Wolf din 1777 şi Friedrich Nietzsche din 1875, există Ernest Renan, un filolog oriental, dar şi un om cu un sentiment complex şi

interesant al modului în care filologia şi cultura modernă se includ una pe cealaltă. În *L'avenir de la Science* (scrisă în 1848, dar nepublicată până în 1890), el scria că „fondatorii spiritului modern sunt filologi". Şi ce este spiritul modern, spunea el în fraza precedentă, dacă nu „raţionalism, critică, liberalism, [toate] fiind fondate în aceeaşi zi cu filologia"? Filologia, continuă el, e atât o disciplină comparativă, stăpânită doar de moderni, cât şi un simbol al superiorităţii moderne (şi europene); orice progres al umanităţii începând cu secolul al XV-lea poate fi atribuit spiritelor pe care ar trebui să le numim filologice. Sarcina filologiei în cultura modernă (o cultură numită de Renan filologică) este de a continua să vadă clar realitatea şi natura, excluzând astfel supranaturalismul, şi de a continua să ţină pasul cu descoperirile din ştiinţele fizice. Dar mai mult decât toate acestea, filologia permite o vedere generală asupra vieţii umane şi a sistemului lucrurilor: „Eu, fiind aici în centru, inhalând toate parfumurile, judecând, comparând, combinând, provocând – astfel voi ajunge chiar la sistemul lucrurilor". Există o aură inconfundabilă de putere a filologului. Şi Renan îşi spune părerea despre filologie şi ştiinţele naturale:

A face filosofie înseamnă a cunoaşte lucrurile; reluând frumoasa expresie a lui Cuvier, filosofia înseamnă *a instrui lumea în teorie*. Precum Kant, eu cred că orice demonstraţie pur speculativă nu are mai multă valabilitate decât o demonstraţie matematică şi nu ne poate învăţa nimic despre realitatea existentă. Filologia este *ştiinţa exactă* a obiectelor mentale [*La philologie est la science exacte des choses de l'esprit*].

Ea este pentru ştiinţele umaniste ceea ce fizica şi chimia sunt pentru ştiinţele filosofice ale corpurilor.24

Voi reveni ceva mai târziu la citatul din Cuvier dat de Renan şi la referirile constante la ştiinţele naturii. Deocamdată, trebuie să observăm că întreaga secţiune de mijloc din *L'Avenir de la science* e plină de aprecierile admirative ale lui Renan la adresa filologiei, o ştiinţă pe

care el o descrie ca fiind cel mai greu de caracterizat dintre toate eforturile umane şi, totodată, cea mai precisă dintre toate disciplinele. În privinţa aspiraţiilor filologiei de a fi o adevărată ştiinţă umanistă, Renan se asociază explicit cu Vico, Herder, Wolf şi Montesquieu, ca şi cu filologii aproape contemporani Wilhelm von Humboldt, Bopp şi marele orientalist Eugène Burnouf (căruia îi este dedicat volumul). Renan plasează filologia în centrul a ceea ce el consideră a fi evoluţia cunoaşterii şi, într-adevăr, cartea însăşi reprezintă un manifest al meliorismului umanist, fapt care, ţinând seama de subtitlul său (*Pensées de 1848*) şi de alte cărţi din 1848, ca *Bouvard et Pécuchet* şi *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, nu e o ironie răutăcioasă. Într-un anumit sens, deci, manifestul în general şi părerile lui Renan despre filologie în particular – el scrisese deja imensul tratat de filologie a limbilor semitice, care i-a adus Premiul Volney – au fost destinate a-l plasa pe Renan ca intelectual într-o relaţie clar perceptibilă cu marile probleme sociale ivite în 1848. Faptul că el a ales să conceapă o asemenea relaţie pe baza *celei mai puţin* directe dintre toate disciplinele intelectuale (filologia), cea cu gradul cel mai scăzut de relevanţă *populară* evidentă, cea mai conservatoare şi cea mai tradiţională, sugerează prudenţa extremă a poziţiei lui Renan. Căci el nu a vorbit cu adevărat ca un om altor oameni, ci mai degrabă ca o voce reflexivă, specializată, care, aşa cum spune în prefaţa din 1890, a considerat de la sine înţeleasă inegalitatea raselor şi dominaţia necesară a celor mulţi de către cei puţini ca o lege antidemocratică a naturii şi a societăţii.25

Dar cum a fost posibil ca Renan şi ceea ce spunea el să se menţină într-o asemenea poziţie paradoxală? Căci ce era filologia, pe de o parte, dacă nu o ştiinţă a întregii umanităţi, o ştiinţă bazată pe unitatea speciei umane şi pe valoarea oricărui detaliu uman şi, totuşi, ce era filologul, pe de altă parte, dacă nu – aşa cum s-a dovedit Renan însuşi, cu prejudecata sa rasială notorie chiar împotriva

semiţilor orientali, a căror studiere i-a adus renumele profesional26 – cineva care împarte riguros oamenii în rase superioare şi inferioare, un critic liberal a cărui operă a creat noţiunile cele mai esoterice de temporalitate, origini, dezvoltare, relaţie şi valoare umană? O parte a răspunsului la această întrebare este că, aşa cum arată scrisorile sale de început, cu subiecte filologice, adresate lui Victor Cousin, Michelet şi Alexander von Humboldt27, Renan avea un puternic sentiment de breaslă, ca erudit profesionist, ca orientalist profesionist, un sentiment care, de fapt, a creat o distanţă între el şi mase. Dar eu cred că mai importantă este propria concepţie a lui Renan despre rolul său de filolog oriental în cadrul istoriei, al evoluţiei şi al obiectivelor mai largi ale filologiei, aşa cum le vedea el. Cu alte cuvinte, ceea ce nouă ne poate părea paradoxal era rezultatul previzibil al felului cum Renan a perceput poziţia sa dinastică în cadrul filologiei, al istoriei şi al descoperirilor ei iniţiale, precum şi a ceea ce Renan a făcut acolo. De aceea, Renan trebuie caracterizat nu ca vorbind *despre* filologie, ci mai degrabă ca *vorbind filologic*, cu toată forţa unui iniţiat ce foloseşte limbajul codificat al unei noi ştiinţe prestigioase, ale cărei declaraţii despre limbajul însuşi nu puteau fi interpretate nici direct, nici cu nepricepere.

Deoarece Renan a înţeles, a primit şi a studiat filologia, disciplina i-a impus un set de reguli doxologice. A fi filolog însemna a fi guvernat în propria activitate în primul rând de o serie de descoperiri reevaluatoare recente, care au inaugurat efectiv ştiinţa filologiei şi i-au asigurat o epistemologie distinctivă proprie: vorbesc aici de perioada cuprinsă aproximativ între anii 1780 şi mijlocul anilor 1830, din care ultima parte coincide cu perioada când Renan şi-a început educaţia. Memoriile sale povestesc cum criza credinţei religioase, ce a culminat cu pierderea credinţei, l-a dus în 1845 către o viaţă de studiu: aceasta a fost iniţierea lui în filologie, în concepţia ei despre lume, în crizele şi stilul ei. El credea că, la nivel

personal, viaţa sa reflecta viaţa instituţională a filologiei. În viaţa sa totuşi, el a decis să fie tot atât de creştin pe cât a fost odată, doar că fără creştinism şi cu ceea ce el numea „la science laïque” (ştiinţa laică).28

Cel mai bun exemplu a ceea ce ştiinţa laică putea şi nu putea face a fost dat, după mai mulţi ani, de Renan într-o conferinţă ţinută la Sorbona în 1878, „Despre serviciile făcute filologiei de ştiinţele istorice”. Ce este revelator în legătură cu acest text e faptul că Renan a avut clar în minte religia atunci când a vorbit despre filologie – de exemplu, ce ne învaţă filologia, ca şi religia, despre originile umanităţii, ale civilizaţiei şi ale limbajului – doar pentru a evidenţia în faţa auditoriului că filologia putea oferi un mesaj mult mai puţin coerent, mai puţin unitar şi pozitiv decât religia.29 Deoarece Renan era iremediabil istoric şi, după cum singur spunea odată, morfologic în concepţie, se înţelegea de la sine că singurul mod în care, tânăr fiind, putea părăsi religia pentru a adera la cercetarea filologică era de a păstra în noua ştiinţă laică o concepţie istorică despre lume, pe care a dobândit-o din religie. De aici înainte, „o singură ocupaţie mi se părea demnă să-mi umple viaţa; şi aceasta era să-mi urmez cercetările critice asupra creştinismului [o aluzie la proiectul major de cercetare al lui Renan asupra istoriei şi originilor creştinismului] folosind instrumentele mult mai numeroase oferite de ştiinţa laică” 30. Renan s-a autoasimilat filologiei conform propriului stil postcreştin.

Diferenţa dintre istoria oferită intrinsec de creştinism şi istoria oferită de filologie, o disciplină relativ nouă, este tocmai ceea ce a făcut posibilă filologia modernă, iar Renan ştia acest lucru foarte bine. Căci, de câte ori se vorbeşte despre „filologie” la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, trebuie să înţelegem *noua* filologie, ale cărei succese majore includ gramatica comparativă, reclasificarea limbilor în familii şi respingerea finală a originilor divine ale limbii. Nu e nicio exagerare în a spune că realizările acestea au constituit o

consecinţă mai mult sau mai puţin directă a concepţiei prin care limba era un fenomen în totalitate uman. Iar această concepţie a devenit uzuală odată ce s-a descoperit empiric că aşa-numitele limbi sacre (ebraica, în primul rând) nu proveneau dintr-o Antichitate primordială, nici dintr-o sursă divină. Ceea ce Foucault numea descoperirea limbii a fost deci un eveniment laic ce înlocuia concepţia religioasă despre felul cum Dumnezeu a dat omului limba în rai.31 Într-adevăr, una dintre consecinţele acestei schimbări, prin care o noţiune etimologică, dinastică de filiaţie lingvistică a fost dată deoparte de concepţia despre limbă ca domeniu de sine stătător, unit prin structuri şi coerenţe interne inegale, e scăderea dramatică a interesului faţă de problema originilor limbii. În timp ce în anii 1770, când eseul lui Herder despre originile limbii a câştigat medalia din 1772 oferită de Academia din Berlin, era la modă să se discute această problemă, în primul deceniu al noului secol, ea era deja aproape interzisă ca temă de dezbatere savantă în Europa.

În toate privinţele şi în multe feluri diferite, ceea ce William Jones afirma în *Anniversary Discourses* (1785 – 1792) sau Franz Bopp enunţa în *Vergleichende Grammatik* (1832) este că descendenţa divină a limbii a fost întreruptă definitiv şi discreditată ca idee. Pe scurt, era nevoie de o nouă concepţie istorică, deoarece creştinismul părea incapabil să supravieţuiască dovezii empirice care a redus statutul divin al textului său major. Pentru unii, aşa cum spunea Chateaubriand, credinţa era de nezdruncinat, în ciuda noilor descoperiri care spuneau că sanscrita a premers ebraicei: „Hélas! il est arrive cu'une connaissance plus approfondie de la langue savante de l'Inde a fait rentrer ces siécles innombrables dans le cercle étroit de la Bible. Bien în en a pris d'etre redevenue croyant, avant d'avoir éprouvé cette mortification". 32 (Vai! s-a întâmplat că o cunoaştere mai profundă a limbii savante a Indiei a înghesuit nenumărate secole în cercul strâmt al Bibliei. Bine mi-a prins că am redevenit credincios înainte de a fi

trăit această mortificare.) Pentru alţii, mai ales pentru filologi ca iniţiatorul Bopp însuşi, studiul limbii a presupus propria ei istorie, filosofie şi erudiţie, care au desfiinţat ideea unei limbi primordiale date de Dumnezeu omului în rai. Întrucât studiul sanscritei şi dorinţa de expansiune de la sfârşitul secolului al XVIII-lea păreau a fi mutat primele începuturi ale civilizaţiei mult la est faţă de ţinuturile biblice, şi limba a devenit mai puţin o continuitate între o putere exterioară şi vorbitorul uman, şi mai mult un domeniu intern, creat şi desăvârşit de utilizatorii limbii între ei. Nu a existat nicio primă limbă, tot la fel cum – doar prin metoda pe care o voi discuta imediat – nu a existat nicio limbă simplă.

Moştenirea acestor filologi de primă generaţie a fost, pentru Renan, de cea mai mare importanţă, mai mare chiar decât lucrările lui Sacy. Ori de câte ori discuta despre limbă şi filologie, fie la începutul, la jumătatea sau la sfârşitul lungii sale cariere, el repeta învăţăturile noii filologii, al cărei pilon major îl constituiau principiile antidinastice, anticontinue ale unei practici lingvistice tehnice (opuse celei divine). Pentru lingvist, limba nu poate fi descrisă ca rezultat al forţei ce emană unilateral din Dumnezeu. Aşa cum spunea Coleridge, „limba este arsenalul spiritului uman; conţine, în acelaşi timp, trofeele trecutului şi armele viitoarelor sale cuceriri” 33. Ideea unei prime limbi edenice a deschis calea unei noţiuni euristice de protolimbă (indo-europeană, semitica) a cărei existenţă nu e niciodată un subiect de dezbatere, din moment ce se admite că o asemenea limbă nu poate fi recuperată, ci doar reconstituită în procesul filologic. În măsura în care o singură limbă serveşte, din nou euristic, drept standard pentru toate celelalte, e vorba de sanscrită în forma sa indo-europeană iniţială. Şi terminologia s-a schimbat: există acum *familii* de limbi (analogia cu speciile şi clasificările anatomice este evidentă), există o formă lingvistică *perfectă*, care nu trebuie să corespundă nici unei limbi „reale”, şi există limbi originare, doar ca o

funcţie a discursului filologic, nu datorită naturii.

Dar unii scriitori au comentat cu abilitate felul în care sanscrita şi realităţile indiene, în general, au luat, pur şi simplu, locul ebraicei şi al aberaţiei edenice. În 1804, Benjamin Constant nota în *Journal intime* că nu va discuta despre India în lucrarea sa *De la religion*, pentru că englezii ocupă regiunea, iar germanii, care au studiat-o neobosit, au făcut din ea *fons et origo* a tot; şi apoi au fost francezii cei care au hotărât, după Napoleon şi Champollion, că totul provine din Egipt şi din noul Orient.34 Aceste entuziasme teleologice au fost alimentate, după 1808, de celebra lucrare a lui Friedrich Schlegel *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, care părea să confirme propria afirmaţie făcută în 1800, cum că Orientul este forma cea mai pură de romantism.

Ceea ce generaţia lui Renan – educată de la jumătatea anilor 1830 până la sfârşitul anilor 1840 – a reţinut din tot acest entuziasm legat de Orient a fost nevoia intelectuală de Orient a savantului occidental, specializat în limbi, culturi şi religii. Aici, textul cheie l-a constituit *Le Génie des religions* (1832) al lui Edgar Quinet, o lucrare ce anunţa renaşterea orientală şi plasa Orientul şi Vestul într-o relaţie funcţională. M-am referit deja la semnificaţia amplă a acestei relaţii, aşa cum a fost ea analizată pe larg de Raymond Schwab în *La Renaissance orientale*; preocuparea mea aici este doar de a nota aspectele ei specifice, care au legătură cu vocaţia de filolog şi de orientalist a lui Renan. Asocierea lui Quinet cu Michelet, interesul lor faţă de respectiv, Herder şi Vico a impus necesitatea ca savantul-istoric să se confrunte, aproape în maniera unui public ce vede un eveniment dramatic desfăşurându-se în faţa sa ori a unui credincios ce trăieşte o revelaţie, cu ceea ce e diferit, străin, îndepărtat. Afirmaţia lui Quinet a fost că Orientul propune, iar Occidentul dispune: Asia îşi are profeţii ei, Europa doctorii (învăţaţii, oamenii de ştiinţă: jocul de cuvinte e intenţionat). Din această întâlnire, se naşte o nouă dogmă

sau un nou dumnezeu, dar ideea lui Quinet este că atât Estul, cât şi Vestul îşi împlinesc destinele şi îşi confirmă identităţile cu ocazia întâlnirii. Ca atitudine savantă, imaginea unui occidental erudit studiind, ca dintr-un punct avantajos, deosebit de potrivit, Estul pasiv, fecund, feminin, chiar tăcut şi nepăsător, apoi continuând cu *exprimarea* Estului, făcând Orientul să-şi dezvăluie secretele sub autoritatea erudită a unui filolog, a cărui putere provine din capacitatea de a dezlega limbi secrete, esoterice – acestea persistă la Renan. Ce nu persistă la Renan în anii 1840, pe când era ucenic filolog, e atitudinea dramatică, care a fost înlocuită cu cea ştiinţifică.

Pentru Quinet şi Michelet, istoria era o dramă. Quinet descrie în mod sugestiv întreaga lume ca pe un templu şi istoria umană ca pe un fel de ritual religios. Atât Michelet, cât şi Quinet *au văzut* lumea despre care discută. Originea istoriei umane era ceva ce ei puteau descrie în aceiaşi termeni splendizi, pasionaţi şi dramatici utilizaţi de Vico şi Rousseau pentru a prezenta viaţa pe pământ în vremurile primitive. Pentru Michelet şi Quinet nu există nicio îndoială că ei doi aparţin iniţiativei romantice europene comune „fie în epică, fie în alt gen major – în dramă, proză romantică sau în «marea Odă» vizionară – de a reface radical, în termeni potriviţi cu împrejurările istorice şi intelectuale ale propriei epoci, modelul creştin al căderii, al mântuirii şi al apariţiei unui nou pământ, care va constitui un paradis recuperat” 35. Cred că, pentru Quinet, ideea naşterii unui nou dumnezeu era echivalentul umplerii locului lăsat liber de vechiul dumnezeu; pentru Renan, totuşi, a fi filolog însemna ruperea tuturor legăturilor cu vechiul dumnezeu creştin, astfel încât, în locul lui, o nouă doctrină – probabil ştiinţa – să se formeze liberă şi într-un loc nou. Întreaga carieră a lui Renan a fost dedicată realizării acestui progres.

El a afirmat foarte clar, la sfârşitul mediocrului său eseu despre originile limbii, că omul nu mai este un inventator, iar perioada creaţiei s-a încheiat definitiv.36 A

existat o epocă, pe care o putem doar bănui, când omul a fost literalmente *transportat* de la tăcere la cuvinte. Apoi a urmat limba, iar pentru adevăratul om de ştiinţă, sarcina e să examineze cum *este* limba, nu cum a apărut ea. Totuşi, dacă Renan înlătură creaţia pasionată din vremurile primitive (care i-a preocupat pe Herder, Vico, Rousseau şi chiar pe Quinet şi Michelet), el instituie un tip nou şi deliberat de creaţie artificială, realizată în urma analizei ştiinţifice. În lecţia inaugurală de la Collège de France (21 februarie 1862), Renan a proclamat conferinţele sale deschise publicului, astfel încât acesta să poată vedea direct „le laboratoire même de la science philologique" (laboratorul însuşi al ştiinţei filologice) 37. Orice cititor al lui Renan va fi înţeles că o asemenea declaraţie era destinată şi pentru a exprima o ironie tipică, chiar dacă puţin ştearsă, menită mai puţin să şocheze şi mai degrabă să încânte în mod pasiv. Căci Renan a preluat catedra de ebraică, iar conferinţa sa era despre contribuţia popoarelor semitice la istoria civilizaţiei. Ce afront mai subtil putea fi la adresa istoriei „sacre" decât înlocuirea intervenţiei divine în istorie cu laboratorul filologic, şi ce mod mai sugestiv de a declara că relevanţa contemporană a Orientului nu era decât material de investigaţie europeană? 38 Fragmentele lui Sacy, comparativ mai lipsite de viaţă, aranjate în tablouri, erau acum înlocuite cu ceva nou.

Peroraţia cu care Renan şi-a încheiat lecţia a avut altă funcţie decât aceea de a lega, pur şi simplu, filologia oriental-semitică de viitor şi de ştiinţă. Étienne Quatremère, care l-a precedat pe Renan la catedra de ebraică, a fost un savant ce părea să exemplifice caricatura populară a ceea ce era un savant. Un om cu obiceiuri uimitor de sârguincioase şi pedante, el s-a comportat – spunea Renan într-o notă comemorativă relativ insensibilă pentru *Journal des débats* în octombrie 1857 – ca un muncitor harnic, care, chiar şi atunci când făcea servicii imense, nu putea să vadă întregul edificiu ce

se construia. Edificiul nu era altceva decât „ştiinţa istorică a spiritului uman”, aflată acum în curs de construire piatră cu piatră.39 Tot aşa cum Quatremère nu aparţinea epocii sale, Renan în opera lui era hotărât să-i aparţină. În plus, dacă până atunci, Orientul fusese identificat exclusiv şi nediscriminatoriu cu India şi China, ambiţia lui Renan era de a crea o nouă provincie orientală pentru sine, în acest caz, Orientul semitic. Fără îndoială, el a remarcat confuzia iresponsabilă şi desigur curentă a arabei cu sanscrita (ca în *La Peau de chagrin* a lui Balzac, unde inscripţia în arabă de pe talismanul profetic e descrisă ca fiind în sanscrită) şi şi-a asumat sarcina de a face pentru limbile semitice ceea ce Bopp a făcut pentru cele indo-europene, precum spunea în prefaţa din 1855 a tratatului semitic comparativ.40 De aceea, planurile lui Renan erau de a aduce limbile semitice în centrul atenţiei *à la* Bopp şi, în plus, de a ridica studiul acestor limbi inferioare, neglijate, la nivelul unei ştiinţe a minţii, noi, pasionate, *à la* Louis Lambert.

Cu mai multe ocazii, Renan a exprimat explicit faptul că semiţii şi limbile semitice au constituit *creaţii* ale studiului filologic orientalist.41

Cum el a fost omul care a făcut studiul, era limpede importanţa rolului său în această creaţie nouă, artificială. Dar ce înţelegea Renan prin cuvântul *creaţie* în aceste cazuri? Şi cum era legată această creaţie fie de creaţia naturală, fie de cea atribuită de Renan şi de alţii laboratorului şi clasificatorului ştiinţelor naturii, în principal anatomiei filosofice? Aici trebuie speculat puţin. În toată cariera sa, Renan a părut să creadă că rolul ştiinţei în viaţa umană este (şi citez în traducere, cât se poate de literal) „*de a spune* (exprima sau pronunţa) definitiv omului cuvântul [logosul?] lucrurilor” 42. Ştiinţa dă grai lucrurilor; şi mai bine, ştiinţa exprimă, face să fie pronunţată o potenţială vorbire în cadrul lucrurilor. Valoarea specială a lingvisticii (aşa cum era numită adesea noua filologie) nu e aceea că ştiinţele naturii îi seamănă, ci mai degrabă că tratează cuvintele ca obiecte naturale,

altfel tăcute, ce sunt determinate să-şi dezvăluie secretele. Să nu uităm că descoperirea majoră în studiul inscripţiilor şi al hieroglifelor a fost cea realizată de Champollion şi anume că simbolurile de pe Piatra din Rosetta au o componentă *fonetică* şi una semantică.43 A face obiectele să vorbească era asemănător cu a face cuvintele să vorbească, dându-le o valoare circumstanţială şi un loc precis într-o ordine a regularităţii, guvernată de legi. În primul său sens, *creaţia*, aşa cum a folosit Renan cuvântul, semnifica exprimarea prin care un obiect ca *semitic* putea fi considerat o creatură de nivel inferior. În al doilea, creaţia mai însemna cadrul – în cazul limbilor semitice, semnifica istoria, cultura, rasa, spiritul oriental – iluminat şi scos din rezerva sa de către omul de ştiinţă. În sfârşit, creaţia era formularea unui sistem de clasificare prin care era posibil să se vadă obiectul în discuţie comparativ cu alte obiecte asemănătoare; iar prin „comparativ", Renan înţelegea o reţea complexă de relaţii paradigmatice între limbile semitice şi cele indo-europene.

Dacă în ceea ce am spus până acum am insistat atât de mult pe studiul limbilor semitice, uitat, comparativ cu altele, am făcut-o din mai multe motive. Acesta a fost studiul ştiinţific către

— J

care s-a îndreptat Renan după ce şi-a pierdut credinţa creştină; am descris mai sus cum a ajuns el să vadă că studiul limbilor semitice îi poate înlocui credinţa şi îi poate permite o relaţie critică viitoare cu ea. Studiul limbilor semitice a constituit primul studiu ştiinţific şi orientalist complet al lui Renan (încheiat în 1847, publicat prima oară în 1855) şi a făcut parte din ultimele sale lucrări majore despre originile creştinismului şi istoria evreilor, în măsura în care a fost şi propedeutic pentru ele. În intenţie, dacă poate nu în realitate – interesant, puţine dintre lucrările standard sau contemporane de istoria lingvisticii sau de istoria orientalismului îl citează pe Renan altfel decât în trecere44 –, opera sa semitică a fost

destinată a constitui o inovaţie filologică, din care, ulterior, el avea să îşi tragă mereu autoritatea retrospectivă pentru luările sale de poziţie (aproape întotdeauna greşite) faţă de religie, rasă şi naţionalism.45 Ori de câte ori Renan a vrut să facă o declaraţie legată fie de evrei, fie de musulmani, de exemplu, a făcut-o întotdeauna având în minte obiecţii remarcabil de dure (şi nefondate, dacă nu ar fi fost conforme cu ştiinţa pe care o practica) la adresa semiţilor. În plus, studiul limbilor semitice de către Renan a fost destinat să contribuie atât la dezvoltarea lingvisticii indo-europene, cât şi la diferenţierea tipurilor de orientalism. Pentru prima, limbile semitice constituiau o formă degradată, atât în sens moral, cât şi biologic, în timp ce pentru cea de-a doua, limbile semitice erau o formă – dacă nu forma – stabilă a decadenţei culturale. În concluzie, studiul lor a constituit prima creaţie a lui Renan, o ficţiune inventată de el în laboratorul filologic, pentru a-şi satisface sentimentul locului şi al misiunii sale publice. Nu trebuie nicidecum să uităm că studiul limbilor semitice a fost pentru eul lui Renan simbolul dominaţiei europene (şi, în consecinţă, al dominaţiei sale) asupra Orientului şi a propriei epoci.

De aceea, ca o ramură a Orientului, limbile semitice nu au fost în totalitate un obiect natural – ca o specie de maimuţe, de exemplu, nici în totalitate un obiect nenatural sau divin, aşa cum au fost considerate odată. Mai degrabă, limbile semitice au ocupat o poziţie intermediară, legitimată în excentricitatea sa (regularitatea fiind definită de limbile indo-europene) de o relaţie inversă cu limbile normale, fiind înţelese ca un fenomen bizar, cvasimonstruos, în parte pentru că bibliotecile, laboratoarele şi muzeele le-au servit ca loc de expunere şi analiză. În tratatul său, Renan a adoptat un ton şi o metodă de expunere care s-au inspirat în cea mai mare măsură din cărţi şi din observaţia naturală, aşa cum a fost ea practicată de Cuvier şi de Geoffroy Saint-Hilaire *père et fils*. Este o importantă realizare stilistică, pentru că i-a

permis lui Renan să se folosească permanent de *bibliotecă*, mai degrabă decât de primitivitate sau de îngăduinţa divină, ca de un cadru conceptual în care să înţeleagă limba, împreună cu *muzeul*, care e locul unde rezultatele observaţiei de laborator sunt furnizate în vederea expunerii, a studiului şi a învăţării altora.46 Peste tot, Renan se ocupă de fapte umane normale – limbă, istorie, cultură, spirit, imaginaţie – ce sunt transformate în altceva, considerate deosebit de deviante, pentru că sunt semitice şi orientale şi sfârşesc prin a ajunge la analiză în laborator. Astfel, semiţii sunt monoteişti fanatici, care nu au produs nici mitologie, nici artă, nici comerţ, nici civilizaţie; conştiinţa lor e îngustă şi rigidă; ei reprezintă „o combinaţie inferioară a naturii umane" 47. În acelaşi timp, Renan vrea să se înţeleagă că el vorbeşte de un prototip, nu de un tip semitic real, cu existenţă reală (deşi a încălcat şi acest lucru, discutând despre evreii şi musulmanii actuali cu prea puţină detaşare ştiinţifică, de multe ori în scrierile sale).48 Deci, pe de o parte, avem transformarea umanului în specimen şi, pe de altă parte, avem judecata comparativă prin care specimenul rămâne specimen şi un subiect de studiu filologic, ştiinţific.

În întreaga *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, sunt răspândite reflecţii despre legăturile dintre lingvistică şi anatomie şi – pentru Renan, acest lucru este la fel de important – observaţii referitoare la felul cum aceste legături pot fi folosite pentru a crea istoria umană (*les sciences historiques*). Dar prima dată trebuie să considerăm legăturile implicite. Nu cred că e greşit sau exagerat să spunem că o pagină tipică din lucrarea orientalistă a lui Renan *Histoire générale* a fost construită tipografic şi structural având în minte o pagină de anatomie filosofică comparativă, în stilul lui Cuvier sau Geoffroy Saint-Hilaire. Atât lingviştii, cât şi anatomiştii susţin că vorbesc despre subiecte ce nu se pot găsi sau observa direct în natură; desenul unui schelet sau al unui muşchi cu linii de detaliu, la fel ca şi paradigmele

constituite de lingvişti dintr-o limbă proto-semitică sau proto-indo-europeană, pur ipotetice, sunt, în mod similar, produse de laborator şi de bibliotecă. Textul unei lucrări de lingvistică sau de anatomie comportă aceeaşi relaţie generală cu natura (sau cu realitatea) ca şi o vitrină de muzeu în care e expus un specimen de mamifer sau un organ. Ceea ce se oferă vederii pe o pagină şi într-o vitrină de muzeu este o exagerare trunchiată – ca multe din extrasele orientale ale lui Sacy –, al cărei scop este de a expune o relaţie între ştiinţă (sau omul de ştiinţă) şi obiect, nu între obiect şi natură. Citind aproape orice pagină de Renan despre arabă, ebraică, aramaică sau proto-semitică, citeşti un act de putere, prin care autoritatea filologului orientalist scoate din bibliotecă, după voie, exemple de vorbire umană şi le ordonează, înconjurate de o proză europeană suavă care indică defecte, calităţi, barbarisme şi dezavantaje ale limbii, oamenilor şi civilizaţiei. Tonul şi timpul gramatical al expunerii sunt ancorate aproape uniform în prezentul contemporan, astfel încât ai impresia unei demonstraţii pedagogice, în care omul de ştiinţă-savant stă în faţa noastră pe un podium de laborator-catedră, creând, delimitând şi judecând materialul pe care îl discută.

Această nerăbdare din partea lui Renan de a exprima semnificaţia unei demonstraţii ce are loc cu adevărat se intensifică atunci când el observă explicit că, în timp ce anatomia utilizează semne stabile şi vizibile prin care include obiectele în clase, lingvistica nu o face.49 De aceea, filologul trebuie să determine un fapt istoric dat să corespundă, într-un fel, unei perioade istorice: de aici, posibilitatea unei clasificări. Totuşi, aşa cum spune adesea Renan, temporalitatea şi istoria lingvistică sunt pline de lacune, discontinuităţi imense, perioade ipotetice. De aceea, evenimentele lingvistice au loc într-o dimensiune temporală esenţial discontinuă şi nonliniară, controlată de lingvist într-un mod aparte. Acest mod, aşa cum arată întregul tratat al lui Renan despre ramura semitică a

limbilor orientale, este comparativ: indo-europeană e considerată norma *organică*, vie, iar limbile orientale semitice sunt văzute, comparativ, ca fiind *neorganice.50* Timpul se transformă în spaţiul de clasificare comparativă, care, la bază, e fondat pe o opoziţie binară rigidă între limbile organice şi cele neorganice. Astfel, pe de o parte, este procesul organic, generativ din punct de vedere biologic, reprezentat de ramura indo-europeană, şi, de cealaltă parte, este un proces neorganic, esenţial neregenerativ, osificat în limbile semitice: cel mai important, Renan exprimă foarte clar faptul că o asemenea judecată imperioasă e făcută de filologul oriental în laboratorul său, întrucât distincţii de felul celor care îl preocupă nu sunt nici posibile, nici disponibile pentru nimeni altcineva decât profesionistul avizat. „Nous refusons donc aux langues sémitiques la faculté de se régénérer, toute en reconnaissant cu'elles n échappent pas plus que les autres oeuvres de la conscience humaine à la nécessité du changement et des modifications successives". (Refuzăm deci să admitem că limbile semitice au capacitatea de a se regenera, recunoscând totuşi că ele nu scapă mai mult decât celelalte opere ale conştiinţei umane de necesitatea de schimbare şi de modificări succesive.) 51

Totuşi, chiar şi în spatele acestei opoziţii radicale, există o alta care a funcţionat în mintea lui Renan şi, pe mai multe pagini din primul capitol al cărţii a cincea, el îşi expune destul de deschis poziţia în faţa cititorului. Acest lucru se întâmplă atunci când prezintă concepţiile lui Saint-Hilaire despre „degradarea tipurilor".52

Deşi Renan nu specifică la care Saint-Hilaire se referă, referinţa e destul de clară. Căci şi Étienne, şi fiul său Isidore au fost gânditori în domeniul biologiei care s-au bucurat de faimă şi influenţă, mai ales printre literaţi, în prima jumătate a secolului al XIX-lea în Franţa. Reamintim faptul că Étienne a participat la expediţia lui Napoleon, iar Balzac i-a dedicat o parte importantă din

prefaţa la *Comedia umană*; există, de asemenea, multe dovezi că Flaubert i-a citit pe amândoi, tată şi fiu, şi le-a folosit concepţiile în opera sa.53 Étienne şi Isidore au fost nu numai moştenitori ai tradiţiei biologiei „romantice”, care i-a inclus pe Goethe şi Cuvier, cu un puternic interes pentru analogie, omologie şi proto-forma organică între specii, ci şi specialişti în filosofia şi anatomia monstruozităţii – tératologie, cum a numit-o Isidore – în care aberaţiile fiziologice cele mai groaznice erau considerate un rezultat al degradării interne din cadrul vieţii speciilor.54 Nu pot intra aici în labirintul (şi nici în fascinaţia macabră) a teratologiei, deşi e destul să amintesc că atât Étienne, cât şi Isidore au exploatat puterea teoretică a paradigmei lingvistice pentru a explica deviaţiile posibile într-un sistem biologic. Astfel, ideea lui Étienne era că un monstru este o *anomalie*, în acelaşi sens în care, în limbă, există cuvinte în relaţie analogică, cât şi anormală unele cu altele: în lingvistică, ideea e la fel de veche precum de *Lingua Latina* a lui Varro. Nicio anomalie nu poate fi considerată pur şi simplu o excepţie gratuită; mai degrabă, anomaliile confirmă structura regulată care leagă toţi membrii aceleiaşi clase. O asemenea concepţie e destul de îndrăzneaţă în anatomie. La un moment dat, în „Préliminaire” la *Philosophie anatomique*, Étienne spune:

Şi, într-adevăr, caracterul epocii noastre e de aşa natură, încât devine imposibil astăzi să te închizi strict în cadrul unei simple cărţi. Studiază un obiect izolat şi vei reuşi doar să-l redai lui însuşi; în consecinţă, nu-l poţi cunoaşte niciodată perfect. Dar dacă îl vezi în mijlocul unor fiinţe legate unele de altele în diferite feluri, izolate unele de altele în diferite feluri, vei descoperi pentru acest obiect o gamă mai largă de relaţii. În primul rând, îl vei cunoaşte mai bine, chiar în specificitatea lui: dar ce e mai important, considerându-l chiar în centrul propriei sfere de activitate, vei şti exact cum se comportă în propria-i lume exterioară şi cum propriile-i trăsături se constituie ca reacţie la mediul înconjurător.55

Saint-Hilaire spune nu numai că trăsătura specifică a studiului contemporan (scria în 1822) este de a examina fenomenele comparativ, ci şi că, pentru omul de ştiinţă, nu există fenomen, indiferent cât de aberant şi de excepţional, care să nu poată fi explicat cu referire la alte fenomene. E de notat şi cum foloseşte Saint-Hilaire metafora centralităţii (*le centre de să sphère d'activité*), utilizată mai târziu de Renan în *L'Avenir de la science* pentru a descrie poziţia ocupată de orice obiect din natură – inclusiv chiar de filolog – odată ce obiectul e *plasat* din punct de vedere ştiinţific acolo de către omul de ştiinţă care îl examinează. Apoi, între obiect şi omul de ştiinţă se stabileşte o legătură de simpatie.

Desigur, acest lucru poate avea loc doar cu ocazia experienţei de laborator şi nu în altă parte. Ceea ce se subliniază este că un om de ştiinţă are la dispoziţie un fel de putere prin care chiar şi întâmplarea cea mai neobişnuită poate fi privită natural şi cunoscută ştiinţific, ceea ce, în acest caz, înseamnă fără a recurge la supranatural şi recurgând doar la un mediu înconjurător constituit de către omul de ştiinţă. Ca rezultat, natura însăşi poate fi recepţionată ca fiind continuă, armonios coerentă şi fundamental inteligibilă.

Astfel, pentru Renan, limbile semitice sunt un fenomen de oprire a dezvoltării în comparaţie cu limbile şi culturile mature din familia indo-europeană şi chiar cu celelalte limbi orientale.56 Paradoxul pe care îl susţine Renan, totuşi, este că, deşi ne încurajează să vedem limbile ca fiind, oarecum, corespunzătoare unor „êtres vivants de la nature", el dovedeşte peste tot altundeva că limbile sale orientale, limbile semitice, sunt neorganice, oprite din evoluţie, osificate, incapabile de autoregenerare; cu alte cuvinte, el dovedeşte că limbile semitice nu sunt limbi vii şi, din acest motiv, nici semiţii nu sunt creaturi vii. Pe de altă parte, limbile şi culturile indo-europene sunt vii şi organice *datorită* laboratorului, nu în ciuda lui. Dar, departe de a fi o chestiune marginală în opera lui Renan,

acest paradox se află, cred eu, în centrul întregii sale opere, al stilului şi al existenţei sale arhivistice în cultura vremii sale, o cultură la care – cum oameni atât de diferiţi unii de alţii ca Matthew Arnold, Oscar Wilde, James Frazer şi Marcel Proust au căzut de acord – el a avut o foarte importantă contribuţie. A putea să susţii o concepţie ce include şi menţine laolaltă viaţa şi creaturile cvasivii (limbile indo-europene, cultura europeană) precum şi fenomenele neorganice, paralele, cvasimonstruoase (limbile semitice, cultura orientală) este tocmai realizarea omului de ştiinţă european în laboratorul său. El *construieşte*, iar actul în sine al construcţiei e un semn de putere imperială asupra unor fenomene recalcitrante, ca şi o confirmare a culturii dominante şi a „naturalizării" sale. Într-adevăr, nu e exagerat să spunem că laboratorul filologic al lui Renan reprezintă scena reală a etnocentrismului său european; dar ce trebuie subliniat aici este faptul că laboratorul filologic nu are o existenţă în afara discursului, a scrierii prin care e produs şi experimentat în mod constant. Astfel, chiar şi cultura pe care o numeşte organică şi vie – cea a Europei – este tot o *creatură creată* în laborator şi de către filologie.

Toată cariera ulterioară a lui Renan a fost europeană şi culturală, cu realizări variate şi celebre. Indiferent de autoritatea stilului său, originile ei pot fi găsite, cred eu, în tehnica lui Renan de a construi ceea ce e neorganic (sau absent) şi de a-i da senzaţia de viaţă. A fost celebru, desigur, pentru *Vie de Jésus*, lucrarea care a inaugurat istoria sa monumentală a creştinismului şi a poporului evreu. Totuşi, trebuie să înţelegem că *Vie de Jésus* a fost exact acelaşi tip de realizare ca şi *Histoire générale*, o construcţie facilitată de capacitatea istoricului de a crea cu măiestrie o biografie orientală moartă (moartă, pentru Renan, în dublul sens al unei credinţe moarte şi al unei perioade istorice dispărute, deci moarte) – şi paradoxul e imediat vizibil – *de parcă era* povestea adevărată a unei vieţi naturale. Indiferent ce spunea Renan, era trecut

prima oară prin laboratorul filologic; atunci când apărea tipărit, împletit în text, era acolo forţa dătătoare de viaţă a unei semnături culturale contemporane, care îşi trăgea din modernitate toată puterea sa ştiinţifică şi întreaga acceptare de sine necritică. Pentru acest fel de cultură, genealogii precum dinastia, tradiţia, religia, comunităţile etnice erau toate simple funcţii ale unei teorii a cărei sarcină era de a instrui lumea. împrumutând această ultimă expresie din Cuvier, Renan plasa cu circumspecţie demonstraţia ştiinţifică deasupra experienţei; temporalitatea era trimisă pe tărâmul inutil din punct de vedere ştiinţific al experienţei obişnuite, în vreme ce periodicităţii speciale a culturii şi a comparativismului cultural (care a dat naştere etnocentrismului, teoriei rasiale şi oprimării economice) i se acordau puteri mult înaintea viziunii morale.

Stilul lui Renan, cariera sa de orientalist şi de om de litere, particularităţile semnificaţiei pe care o comunică, relaţia sa ciudat de intimă cu cultura generală şi savantă din Europa epocii sale – liberală, exclusivistă, imperioasă, antiumană, cu excepţia unui sens foarte condiţional –, toate acestea sunt ceea ce aş numi *celibatar* şi ştiinţific. Descendenţa este încredinţată, pentru el, tărâmului *viitorului*, pe care, în celebrul său manifest, îl asociază cu ştiinţa. Deşi, ca istoric al culturii, aparţine şcolii de bărbaţi ca Turgot, Condorcet, Guizot, Cousin, Jouffroy şi Ballanche, şi ca învăţătură, şcolii lui Sacy, Caussin de Perceval, Ozanam, Fauriel şi Burnouf, lumea lui Renan e o lume a istoriei şi a învăţăturii, furios masculină, ciudat de răvăşită; e, într-adevăr, lumea nu a taţilor, a mamelor şi a copiilor, ci a bărbaţilor ca Iisus, Marc Aureliu, Caliban, zeul solar (ultimul descris în *Rêves* din *Dialogues philosophiques*) *57*. El a iubit în mod deosebit forţa ştiinţei şi a filologiei orientaliste; i-a căutat puterea de înţelegere şi tehnicile; a folosit-o pentru a interveni, adesea cu eficienţă considerabilă, în viaţa epocii sale. Şi totuşi, rolul lui ideal a fost de spectator.

După părerea lui Renan, un filolog trebuie să prefere *bonheur* în loc dejouissance: preferinţa exprimă o alegere a fericirii elevate, chiar dacă sterile, în defavoarea plăcerii sexuale. Cuvintele aparţin domeniului *bonheur*, aşa cum aparţine şi studiul cuvintelor, la modul ideal. Din câte ştiu eu, există foarte puţine momente în toate scrierile publice ale lui Renan în care li se atribuie femeilor un rol benefic şi util. Unul este atunci când Renan presupune că femeile străine (infirmiere, servitoare) i-au instruit pe copiii normanzilor cuceritori şi, astfel, putem explica schimbările ce au loc în limbă. De observat cum productivitatea şi răspândirea nu sunt funcţiile susţinute, ci mai degrabă schimbarea internă, şi o funcţie auxiliară acesteia. „Bărbatul", spune el la sfârşitul aceluiaşi eseu, „nu aparţine nici limbii, nici rasei sale; el îşi aparţine sieşi, înainte de toate, căci, înainte de toate, el este o fiinţă liberă şi morală". 58 Bărbatul era liber şi moral, dar înlănţuit de rasă, istorie şi ştiinţă, aşa cum le-a văzut Renan, condiţii impuse de savant bărbatului.

Studiul limbilor orientale l-a dus pe Renan la esenţa acestor condiţii, iar filologia a relevat la modul concret că ştiinţa bărbatului se transfigura poetic59 – ca să-l parafrazăm pe Ernst Cassirer – doar dacă a fost înainte ruptă de realitatea brută (aşa cum Sacy a rupt, cu necesitate, fragmentele sale arabe de realitatea lor) şi apoi introdusă într-un corset doxologic. Devenind *filologie*, studiul cuvintelor, cum a fost odată practicat de Vico, Herder, Rousseau, Michelet şi Quinet, şi-a pierdut intriga şi calitatea de prezentare dramatică, aşa cum o numea odată Schelling. În schimb, filologia a devenit complexă din punct de vedere epistemologic; *Sprachgefühl* nu mai era suficient, deoarece cuvintele înseşi ţineau mai puţin de simţuri sau de trup (cum se întâmpla la Vico) şi mai mult de un domeniu abstract, fără privelişti şi fără imagini, guvernat de noţiuni artificiale, ca rasă, spirit, cultură şi naţiune. În acest domeniu, care era construit discursiv şi numit Orient, se puteau face anumite tipuri de afirmaţii,

având toate aceeaşi puternică generalitate şi valabilitate culturală. Căci întregul efort al lui Renan a fost îndreptat înspre negarea dreptului culturii orientale de a fi generată, cu excepţia căii artificiale, în laboratorul filologic. Un om nu era un copil al culturii; această concepţie dinastică fusese prea eficient contestată de filologie. După cum i-a învăţat filologia pe oameni, cultura este ceva construit, *articulat* (în sensul în care Dickens a utilizat cuvântul pentru profesiunea domnului Venus în *Prietenul nostru comun*), chiar o creaţie, dar nimic mai mult decât o structură cvasiorganică.

Ceea ce este deosebit de interesant la Renan e cât de mult se ştia el a fi o creatură a timpului său şi a culturii sale etnocentrice. Cu ocazia unui răspuns academic la un discurs al lui Ferdinand de Lesseps din 1885, Renan a confirmat cât „era de trist să fii un om mai înţelept decât propria naţiune… Nu poţi simţi amărăciune faţă de propria patrie. Mai bine să greşeşti împreună cu naţiunea decât să ai prea multă dreptate alături de cei care-i spun adevăruri dure”.60 Structura unei asemenea afirmaţii e aproape prea perfectă ca să fie adevărată. Căci nu spune bătrânul Renan că relaţia cea mai bună este una de egalitate cu propria cultură, cu etosul şi moralitatea ei, în propria epocă, şi nu o relaţie dinastică prin care eşti fie copilul, fie părintele propriilor vremuri? Şi acum revenim la laborator – aşa cum l-a gândit Renan – întrucât aici încetează responsabilităţile filiale şi, până la urmă, sociale şi încep cele ştiinţifice şi orientaliste. Laboratorul era podiumul de unde el, ca orientalist, se adresa lumii; laboratorul îi media declaraţiile pe care le făcea, le dădea siguranţă şi precizie generală, precum şi continuitate. Astfel, laboratorul filologic, aşa cum l-a înţeles Renan, nu doar i-a redefinit epoca şi cultura, datându-le şi modelându-le în stiluri noi, ci i-a dat subiectului său oriental o coerenţă ştiinţifică şi, mai mult, l-a transformat (atât pe el, cât şi pe orientaliştii din tradiţia sa) în personalitatea *culturală* occidentală care a devenit ulterior. Ne putem foarte bine întreba dacă

această nouă autonomie din cadrul culturii a fost libertatea pe care spera Renan că o va aduce ştiinţa sa orientalistă filologică sau dacă, fiind vorba de un istoric critic al orientalismului, a stabilit o afiliere complexă între orientalism şi presupusul său subiect uman, bazat, în final, pe putere şi nu tocmai pe obiectivitate dezinteresată.

III. Ştiinţă şi reşedinţă orientală:

9 9 9 9 9

cerinţele lexicografici şi ale imaginaţiei

Concepţiile lui Renan cu privire la semiţii orientali aparţin, desigur, mai puţin domeniului prejudecăţilor populare şi al antisemitismului obişnuit şi mai mult domeniului filologiei ştiinţifice orientale. Atunci când îi citim pe Renan şi Sacy, observăm pe dată cum generalizarea culturală a început să dobândească armura afirmaţiei ştiinţifice şi ambianţa studiului corectiv. La fel ca multe specialităţi academice în fazele lor de început, orientalismul modern şi-a menţinut subiectul, pe care l-a definit, sub un control foarte ferm, făcând tot ce i-a stat în putinţă pentru a-l susţine. Astfel, s-a dezvoltat un vocabular special, iar funcţiile sale, ca şi stilul, au localizat Orientul într-un cadru *comparativ*, de felul celui utilizat şi manipulat de Renan. Un asemenea comparatism este rareori descriptiv; cel mai adesea, este atât evaluativ, cât şi explicativ. Iată o comparaţie tipică a lui Renan:

Se vede că, în toate privinţele, rasa semitică ne apare ca fiind o rasă incompletă, din cauza simplităţii sale. Această rasă – dacă îndrăznesc să folosesc analogia – reprezintă, pentru familia indo-europeană, ceea ce o schiţă în creion este pentru pictură; îi lipseşte varietatea, amploarea, abundenţa vieţii, care e condiţia perfectibilităţii. Ca şi acei indivizi care au atât de puţină fecunditate încât, după o copilărie generoasă, ating doar cea mai mediocră virilitate, naţiunile semitice au trăit înflorirea cea mai deplină în prima lor perioadă şi nu au reuşit niciodată să ajungă la adevărata maturitate.61

Indo-europenii sunt punctul de referinţă aici, tot aşa

cum sunt atunci când Renan spune că sensibilitatea orientală semitică nu a atins niciodată înălţimile atinse de rasele indo-germanice.

Nu putem spune cu siguranţă absolută dacă atitudinea aceasta comparativă e, în principal, o necesitate ştiinţifică sau o prejudecată rasială etnocentrică mascată. Ce putem spune este că cele două explicaţii funcţionează împreună, susţinându-se reciproc. Ceea ce Renan şi Sacy au încercat să facă a fost să reducă Orientul la un fel de platitudine umană, care şi-a expus uşor caracteristicile spre analiză şi s-a debarasat de propria-i umanitate complicată. În cazul lui Renan, legitimitatea eforturilor sale a fost asigurată de filologie, ale cărei principii ideologice încurajează reducerea limbii la rădăcinile ei; după aceea, filologul consideră că este posibil să facă legătura între aceste rădăcini lingvistice, aşa cum au făcut Renan şi alţii, şi rădăcinile rasei, ale spiritului, ale caracterului şi temperamentului. Renan a recunoscut că afinitatea dintre el şi Gobineau, de exemplu, este o perspectivă filologică şi orientalistă comună62; în ediţiile ulterioare ale lucrării sale *Histoire générale*, Renan a inclus unele opere ale lui Gobineau într-ale sale. Aşa a ajuns comparatismul din studierea Orientului şi a orientalilor să fie sinonim cu inegalitatea ontologică evidentă dintre Occident şi Orient.

Principalele trăsături ale acestei inegalităţi merită a fi recapitulate pe scurt. M-am referit deja la entuziasmul lui Schlegel în legătură cu India şi apoi la aversiunea lui ulterioară faţă de ea şi desigur faţă de islam. Mulţi dintre amatorii orientali de la începuturi au debutat prin a saluta Orientul ca pe un *dérangement* binefăcător al obiceiurilor lor europene ale minţii şi spiritului. Orientul era supraapreciat pentru panteismul, spiritualitatea, stabilitatea, longevitatea, primitivitatea sa etc. Schelling, de exemplu, a văzut în politeismul oriental o pregătire a drumului monoteismului iudeo-creştin: Avraam a fost prefigurat în Brahma. Totuşi, aproape fără excepţie, o

asemenea supraestimare a fost urmată de o contrareacţie: dintr-odată, Orientul a apărut lamentabil de subumanizat, antidemocratic, înapoiat, barbar etc. O pendulare într-o direcţie a provocat o pendulare egală în sens opus: Orientul a fost subapreciat. Orientalismul ca profesie s-a dezvoltat din aceste contrarii, compensări şi corecţii bazate pe inegalitate, idei nutrite de idei similare din cultură în general şi care nutresc astfel de idei. Într-adevăr, originile proiectului însuşi de restrângere şi restructurare legat de orientalism pot fi depistate direct în inegalitatea prin care sărăcia (sau bogăţia) comparativă a Orientului a solicitat o tratare ştiinţifică, savantă, de tipul celei practicate de discipline precum filologia, biologia, istoria, antropologia, filosofia sau ştiinţele economice.

Şi astfel, profesiunea reală de orientalist a păstrat această inegalitate şi paradoxurile speciale pe care ea le-a generat. Cel mai adesea, un individ a îmbrăţişat profesiunea ca pe un mod de a ţine seama de pretenţia Orientului asupra sa; totuşi, la fel de des, educaţia sa orientalistă i-a deschis ochii, ca să spunem aşa, şi a rămas cu un fel de proiect demascator, prin care Orientul era redus la mult mai puţin decât strălucirea văzută odată în el. Cum altfel se pot explica realizările imense reprezentate de opera lui William Muir (1819 – 1905), de exemplu, sau a lui Reinhart Dozy (1820 – 1883) şi antipatia impresionantă din această operă faţă de Orient, islam şi arabi? În mod caracteristic, Renan a fost unul dintre susţinătorii lui Dozy, tot la fel cum în lucrarea în patru volume a lui Dozy *Histoire des Mussulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almorávides* (1861) apar multe dintre criticile antisemite ale lui Renan, intensificate în 1864 de un volum ce argumenta că Dumnezeul primitiv al evreilor nu era Yahve, ci Baal, afirmaţie pentru care se găseau dovezi peste tot la Meca. Cărţile lui Muir *Life of Mahomet* (1858 – 1861) şi *The Caliphate, Its râse, Decline and Fall* (1891) sunt considerate încă monumente de erudiţie, demne de

încredere, atitudinea sa faţă de subiectul tratat fiind exprimată deschis prin afirmaţia că „sabia lui Mahomed şi Coranul sunt duşmanii cei mai tenace ai Civilizaţiei, Libertăţii şi Adevărului, pe care i-a cunoscut lumea” 63. Multe din aceste concepţii se pot găsi în opera lui Alfred Lyall, unul dintre autorii citaţi de Cromer în mod aprobativ.

Chiar dacă orientalistul nu-şi judecă materialul în mod explicit, aşa cum au făcut Dozy şi Muir, principiul inegalităţii îşi exercită totuşi influenţa. Rămâne în sarcina orientalistului profesionist să întregească un portret, o imagine restaurată a Orientului sau a orientalului; fragmentele, cum ar fi cele descoperite de Sacy, asigură materialul, dar forma narativă, continuitatea şi personajele sunt construite de savant, pentru care erudiţia constă în eludarea nonistoriei (neoccidentale) nesupuse a Orientului prin cronici, portrete şi intrigi ordonate. Studiul lui Caussin de Perceval *Essai sur l’histoire des Arabes avant l’Islamisme, pendant l’époque de Mahomet* (trei volume, 1847 – 1848) este un studiu profesionist, bazându-se, în privinţa surselor, pe documentele puse la dispoziţia *internă* a domeniului de către alţi orientalişti (în principal Sacy, desigur) sau pe documentele – cum ar fi textele lui ibn-Khaldun, pe care Caussin a contat în mare măsură – din bibliotecile orientaliste din Europa. Teza lui Caussin este că arabii au fost transformaţi în popor de către Mahomed, islamul fiind, în mod esenţial, un instrument politic şi nicidecum unul spiritual. Caussin se luptă pentru claritate într-o masă imensă de detalii confuze. Astfel, ceea ce rezultă în urma studiului islamului este, aproape literalmente, un portret unidimensional al lui Mahomed, care apare la sfârşitul lucrării (după ce i-a fost descrisă moartea) în detaliu fotografic precis.64 Nici demon, nici prototip al lui Cagliostro, Mahomed al lui Caussin este un om potrivit pentru o istorie a islamului (versiunea sa cea mai bună) ca mişcare exclusiv politică, adus în centrul atenţiei de nenumăratele menţionări care îl ridică şi, într-un anumit sens, îl scot din text. Intenţia lui Caussin a fost

de a nu lăsa nimic nespus despre Mahomed; Profetul e văzut, de aceea, într-o lumină rece, lipsit atât de imensa lui forţă religioasă, cât şi de orice putere de a-i înspăimânta pe europeni. Problema este aici aceea că, în calitate de personaj al timpului şi al locului său, Mahomed e şters, pentru ca o foarte slabă miniatură umană a sa să dăinuie.

O variantă analoagă, dar neprofesionistă a Mahomed-ului lui Caussin este cea propusă de Carlyle: un Mahomed obligat să slujească o teză care trece în totalitate cu vederea împrejurările istorice şi culturale ale epocii şi ale locului Profetului. Deşi Carlyle îl citează pe Sacy, eseul său e, în mod evident, creaţia cuiva care aduce argumente în favoarea unor idei generale despre sinceritate, eroism şi profeţi. Atitudinea sa este salutară: Mahomed nu e o legendă, un senzual dezgustător, un vrăjitor mărunt şi ridicol care a dresat porumbeii să-i ciugulească seminţe din ureche. El este, mai degrabă, un om cu o viziune reală şi cu încredere în sine, deşi autor al unei cărţi, Coranul, care e „un amestec anost şi încâlcit, greoi şi necizelat; divagaţii nesfârşite, repetări enervante, tergiversări inutile; excesiv de primitive şi lipsite de rafinament; pe scurt, o stupiditate insuportabilă” 65. Nefiind el însuşi un model de luciditate şi graţie stilistică, Carlyle afirmă aceste lucruri ca pe o modalitate de a-l salva pe Mahomed de standardele utilitariste, care l-ar fi condamnat, în aceeaşi măsură, şi pe Mahomed, şi pe el. Totuşi, Mahomed e un erou, transplantat în Europa din acelaşi Orient barbar, considerat nedemn de încredere de lordul Macaulay în celebrul său *Minute* din 1835, în care se afirma că „supuşii noştri băştinaşi” au mai multe de învăţat de la noi decât avem noi de la ei.66

Atât Caussin, cât şi Carlyle, cu alte cuvinte, ne arată că Orientul nu trebuie să ne provoace o nelinişte exagerată, oricât de inegale ar fi realizările orientale faţă de cele europene. Perspectivele orientaliste şi cele neorientaliste coincid aici. Căci, în cadrul domeniului comparativ care a devenit orientalismul după revoluţia

filologică de la începutul secolului al XIX-lea şi în afara sa, fie prin stereotipurile populare, fie prin imaginile create despre Orient de filosofi precum Carlyle şi prin stereotipuri precum cele ale lui Macaulay, Orientul în sine a fost subordonat intelectual Occidentului. Ca material de studiu sau reflecţie, Orientul a dobândit toate însemnele unei slăbiciuni inerente. A devenit subiectul capriciilor diverselor teorii care l-au folosit drept ilustrare. Cardinalul Newman, care nu a fost un mare orientalist, a utilizat islamul oriental ca bază a conferinţelor sale din 1853 ce justificau intervenţia britanică în Războiul Crimeei.67 Cuvier a considerat Orientul folositor pentru lucrarea sa *Le Règne animal* (1816). Orientul a constituit subiect de conversaţie în diferite saloane din Paris.68 Lista de referinţe, de împrumuturi şi de transformări suferite de ideea orientală e imensă, dar, la bază, ceea ce orientalistul de la începuturi a realizat şi ceea ce neorientalistul din Vest a exploatat a fost un model redus al Orientului, potrivit pentru cultura dominantă, preponderentă şi pentru exigenţele ei teoretice (şi, imediat după cele teoretice, cele practice).

Ocazional, dai peste excepţii, sau, dacă nu excepţii, atunci complicaţii interesante, ale acestei relaţii inegale între Est şi Vest. Karl Marx a identificat noţiunea de sistem economic asiatic în analizele sale din 1853 asupra guvernării britanice în India, apoi a pus imediat alături de aceasta distrugerea umană introdusă în sistem prin amestecul colonial englez, prin rapacitate şi cruzime. În articol după articol, el a revenit cu tot mai multă convingere la ideea că Marea Britanie, chiar distrugând Asia, făcea posibilă acolo o adevărată revoluţie socială. Stilul lui Marx ne familiarizează cu dificultatea reconcilierii repulsiei noastre fireşti, ca semeni, faţă de suferinţele orientalilor provocate de transformările violente ale societăţii lor, cu necesitatea istorică a acestor transformări.

Acum, oricât de chinuitor poate fi pentru

sensibilitatea umană să vadă acele zeci de mii de organizaţii sociale asidue, patriarhale şi inofensive dezorganizate şi dizolvate în unităţile lor, azvârlite într-o mare de nenorociri, şi pe membrii lor individuali pierzându-şi atât vechea formă de civilizaţie, cât şi mijloacele ereditare de subzistenţă, nu trebuie să uităm că aceste comunităţi săteşti idilice, chiar dacă par inofensive, au fost întotdeauna baza solidă a despotismului oriental, că ele au închis spiritul uman în cel mai limitat cadru posibil, făcând din el instrumentul şubred al superstiţiei, înrobindu-l sub legile tradiţionale, lipsindu-l de toată măreţia şi energiile istorice…

Este adevărat că Anglia, provocând o revoluţie socială în Hindustan, a fost mânată doar de cele mai josnice interese, pe care şi le-a impus în mod stupid. Dar nu asta e problema. Problema este dacă poate omenirea să-şi împlinească destinul fără o revoluţie fundamentală în starea socială a Asiei. Dacă nu, oricare ar fi fost crimele Angliei, ea a reprezentat instrumentul inconştient al istoriei, care a provocat acea revoluţie.

Apoi, oricâtă amărăciune putem simţi fiecare dintre noi în faţa spectacolului fărâmiţării unei lumi străvechi, avem dreptul, din motive istorice, să exclamăm, împreună cu Goethe:

Solite diese Qual uns quălen Da sie unsere Lust vermehrt Hat nicht Myriaden Seelen Timurs Herrschaft aufgeziehrt? 69

(Când, prin ei, plăcerea creşte.
Să nu doară al lor chin?
Au, Timur, împărăteşte.
N-a frânt suflete din plin?) [13]

Citatul, care susţine argumentul lui Marx privind chinul ce provoacă plăcere, provine din *Divanul occidental-oriental* şi identifică sursele concepţiilor lui

13 Goethe, Opere, voi. 1, Poezia, Divanul occidental-oriental, Către Suleika, trad. de A. Covaci, Bucureşti, Editura Univers, 1984, p. 230 (n. trad.).

Marx despre Orient. Acestea sunt romantice şi chiar mesianice: ca material uman, Orientul e mai puţin important decât ca element într-un proiect romantic de izbăvire. Analizele economice ale lui Marx sunt perfect potrivite astfel cu o întreprindere orientalistă standard, chiar dacă umanitatea lui Marx, compasiunea sa pentru nefericirea popoarelor sunt clar angajate. Totuşi, în final, viziunea orientalistă romantică este cea care triumfă, întrucât vederile socio-economice teoretice ale lui Marx au fost copleşite de această imagine standard clasică:

Anglia are de îndeplinit o dublă misiune în India: una distructivă, cealaltă regenerativă – anihilarea societăţii asiatice şi punerea bazelor materiale ale societăţii occidentale în Asia.70

Ideea regenerării unei Asii fundamental lipsite de viaţă este un exemplu de orientalism romantic pur, desigur, dar, provenind de la acelaşi scriitor care nu poate uita uşor suferinţele umane implicate, afirmaţia e uluitoare. Ne face, în primul rând, să ne întrebăm cum ecuaţia morală a lui Marx privind sacrificiul asiatic şi guvernarea colonială britanică, pe care o condamna, alunecă din nou spre vechea inegalitate între Est şi Vest, remarcată de noi până acum. În al doilea rând, ne face să ne întrebăm unde a dispărut compasiunea umană, pe ce tărâm al gândirii, în vreme ce viziunea orientalista îi ia locul.

Revenim imediat la înţelegerea faptului că orientaliştii, la fel ca mulţi alţi gânditori de la începutul secolului al XIX-lea, concep omenirea fie ca mari colectivităţi, fie ca generalităţi abstracte. Orientaliştii nu sunt nici interesaţi, nici capabili să discute despre indivizi; în schimb, predomină entităţi artificiale, poate cu rădăcini în populismul herderian. Există orientali, asiatici, semiţi, musulmani, arabi, evrei, rase, mentalităţi, naţiuni etc., unele dintre ele rezultatul operaţiilor savante de tipul celor din opera lui Renan. În mod similar, vechea distincţie între „Europa” şi „Asia” sau „Occident” şi „Orient” adună sub etichete extrem de cuprinzătoare fiecare varietate posibilă

de pluralitate umană, reducând-o în timpul procesului la una sau două abstracţii terminale, colective. Marx nu face excepţie. Orientul colectiv a fost, pentru el, mai uşor de utilizat pentru ilustrarea unei teorii decât identităţile umane existenţiale. Căci între Orient şi Occident, ca într-o autoproclamare, conta sau exista doar imensa colectivitate anonimă. Niciun alt tip de schimb, oricât de strict impus ar fi fost, nu era la îndemână.

Faptul că Marx mai era capabil să aibă sentimente de compasiune, să se identifice măcar puţin cu sărmana Asie, sugerează că s-a întâmplat ceva înainte ca etichetele să intre în funcţiune, înainte ca el să apeleze la Goethe ca sursă de înţelepciune despre Orient. Este ca şi cum spiritul individual (al lui Marx, în acest caz) a găsit o individualitate precolectivă, preoţicială în Asia – a găsit-o şi a cedat presiunilor ei asupra emoţiilor, sentimentelor, simţurilor sale – doar ca să renunţe la ea când s-a confruntat cu un cenzor mai acerb chiar în vocabularul pe care a fost obligat să-l folosească. Ce a făcut acest cenzor a fost să oprească şi apoi să alunge compasiunea, lucru însoţit de o definiţie lapidară: Acei oameni, spunea el, nu suferă, ei sunt orientali şi de aceea trebuie trataţi altfel. Ideea vagă de sentiment a dispărut, deci, atunci când a întâlnit definiţiile ferme construite de ştiinţa orientalistă, susţinută de erudiţia „orientală” (de exemplu, *Divanul*) care se presupune a fi potrivită pentru ea. Vocabularul emoţiei s-a risipit atunci când s-a supus acţiunii lexicografice poliţieneşti a ştiinţei orientaliste şi chiar a artei orientaliste. O experienţă a fost înlocuită cu o definiţie din dicţionar: aproape se poate vedea acest lucru întâmplându-se în eseurile indiene ale lui Marx, unde ceea ce are loc în final este că ceva îl obligă să revină rapid la Goethe, pentru a sta acolo în Orientul său orientalizat, protector.

În parte, desigur, Marx a fost preocupat de justificarea propriilor teze privind revoluţia socio-economică; dar, tot în parte, el pare a fi avut acces la un

corpus de scrieri, care au controlat orice afirmaţie despre Orient, scrieri consolidate intern de orientalism şi avansate de acesta mai presus de domeniu. În capitolul întâi am încercat să arăt cum acest control a avut o istorie culturală generală în Europa încă din Antichitate; în capitolul de faţă, preocuparea mea a constat în a arăta cum în secolul al XIX-lea au fost create o terminologie şi o practică profesională modernă, a căror existenţă a dominat discursul despre Orient, fie al orientaliştilor, fie al neorientaliştilor. Sacy şi Renan au reprezentat exemple ale modului în care orientalismul a format un corpus de texte şi, respectiv, un proces cu rădăcini filologice, prin care Orientul a preluat o identitate discursivă ce l-a făcut inegal cu Vestul. Folosindu-l pe Marx ca pe un caz prin care obligaţiile umane ale unui neorientalist au fost mai întâi anulate, apoi uzurpate de generalizările orientaliste, ne pomenim că trebuie să considerăm procesul de consolidare lexicografică şi instituţională caracteristic orientalismului. Prin ce operaţie, ori de câte ori se discută despre Orient, apare un mecanism formidabil de definiţii omnicompetente ca fiind singurul cu valabilitate potrivită pentru discuţia în cauză? Şi pentru că trebuie să mai arătăm cum a acţionat acest mecanism în mod specific (şi eficient) asupra experienţelor umane personale, care altfel l-au contrazis, mai trebuie să arătăm şi încotro s-au îndreptat *ele* şi ce forme au luat, pe când dăinuiau.

Este o operaţie foarte complexă şi greu de descris, cel puţin la fel de complexă şi dificilă precum modul în care orice disciplină în dezvoltare îşi elimină concurenţii şi câştigă autoritate pentru tradiţiile, metodele şi instituţiile sale, ca şi legitimitate culturală generală pentru declaraţiile, personalităţile şi acţiunile sale. Dar putem simplifica o mare parte din complexitatea narativă a operaţiei specificând tipurile de experienţe pe care orientalismul le-a utilizat în mod tipic pentru propriile-i scopuri şi le-a reprezentat pentru publicul său mai larg decât cel profesionist. În esenţă, asemenea experienţe le

continuă pe cele descrise la Sacy şi Renan. Dar, în vreme ce aceşti doi savanţi reprezintă un orientalism în totalitate livresc, întrucât niciunul dintre ei nu a pretins a avea vreo competenţă deosebită legată de Orient *in situ*, există o altă tradiţie care a susţinut că legitimitatea îi provine din realitatea de necontestat a domiciliului în Orient, a contactului existenţial real cu acesta. Anquetil, Jones, expediţia lui Napoleon definesc contururile iniţiale ale tradiţiei, desigur, iar acestea vor avea apoi o influenţă de nezdruncinat asupra tuturor rezidenţilor orientalişti. Contururile sunt cele ale puterii europene: a locui în Orient înseamnă a duce viaţa privilegiată nu a unui cetăţean obişnuit, ci a unui european reprezentativ, al cărui imperiu (francez sau britanic) *ţine* Orientul în braţele sale militare, economice şi, mai mult decât orice, culturale. Domiciliul oriental şi rezultatele sale ştiinţifice sunt întreţinute în tradiţia livrescă a atitudinilor textuale găsite la Renan şi Sacy: împreună, cele două experienţe vor constitui o formidabilă bibliotecă împotriva căreia nimeni, nici măcar Marx, nu se poate revolta şi pe care nimeni nu o poate evita.

Reşedinţa în Orient implică, într-o oarecare măsură, experienţă personală şi mărturie personală. Contribuţiile la arhiva orientalismului şi la consolidarea sa depind de felul cum experienţa şi mărturia se transformă dintr-un document pur personal în coduri ale ştiinţei orientaliste. Cu alte cuvinte, într-un text trebuie să aibă loc o metamorfoză de la declaraţia personală la cea oficială; înregistrarea şederii în Orient şi a experienţei orientale de către un european trebuie să renunţe ta, sau cel puţin să reducă la minimum, descrierile pur autobiografice şi indulgente, în favoarea descrierilor pe baza cărora orientalismul în general şi mai apoi orientaliştii în particular îşi pot concepe, construi şi fonda în continuare observaţiile şi descrierile ştiinţifice. Astfel, unul din lucrurile pe care le putem aştepta este o transformare mai explicită decât la Marx a sentimentelor personale legate de

Orient în declaraţii orientaliste oficiale.

Acum situaţia e mai complexă şi mai complicată datorită faptului că, pe toată durata secolului al XIX-lea, Orientul, şi mai ales Orientul Apropiat, a fost un loc unde europenii au preferat să călătorească şi despre care le-a făcut plăcere să scrie. În plus, s-a dezvoltat un corpus destul de mare de literatură europeană în stil oriental, bazată foarte frecvent pe experienţele personale trăite în Orient. Flaubert ne vine în minte cel dintâi ca o sursă însemnată de literatură de acest fel, Disraeli, Mark Twain şi Kinglake sunt alte trei exemple evidente. Dar ce prezintă interes este diferenţa dintre scrisul transformat din orientalism personal în orientalism profesionist şi al doilea tip, bazat tot pe domiciliu în Orient şi pe mărturie personală, care rămâne „literatură" şi nu ştiinţă: diferenţa aceasta doresc acum să o analizez.

A fi european în Orient presupune *întotdeauna* a fi o conştiinţă despărţită de mediul ei şi inegală cu acesta. Dar principalul lucru ce trebuie observat este intenţia unei asemenea conştiinţe: Pentru ce se află în Orient? De ce se duce acolo, chiar dacă, precum în cazul unor scriitori ca Scott, Hugo şi Goethe, călătoreşte în Orient pentru un tip foarte concret de experienţă, fără a părăsi de fapt Europa? Se propune schematic un număr mic de categorii intenţionale. Unu: scriitorul care intenţionează să-şi folosească şederea în Orient în scopul special al furnizării de material ştiinţific orientalismului profesionist, care îşi consideră şederea acolo o formă de observaţie ştiinţifică. Doi: scriitorul care are acelaşi scop, dar e mai puţin dispus să sacrifice excentricitatea şi stilul conştiinţei sale individuale pentru definiţiile orientaliste impersonale. Acestea din urmă apar în lucrările sale, dar sunt mai greu de eliberat din plasa particularităţilor personale ale stilului. Trei: scriitorul pentru care o călătorie reală sau metaforică în Orient reprezintă realizarea unui proiect important şi urgent. Textul său se bazează deci pe o estetică personală, fiind alimentat şi informat de proiect.

În categoriile doi şi trei există considerabil mai mult spaţiu decât în prima pentru jocul unei conştiinţe personale, sau cel puţin neorientaliste; dacă vom considera lucrarea *Manners and Customs of the Modern Egyptians* a lui Edward William Lane ca exemplul cel mai important pentru categoria unu, *Pilgrimage to* al-*Madinah and Meccah* a lui Burton aparţinând categoriei doi şi *Voyage en Orient* a lui Nerval ca reprezentând categoria trei, spaţiul relativ rămas în text pentru exercitarea şi desfăşurarea prezenţei autorului va fi foarte clar.

În ciuda diferenţelor dintre ele, totuşi, aceste trei categorii nu sunt atât de separate unele de altele pe cât s-ar putea crede. Nici nu conţine fiecare tipuri reprezentative „pure”. De exemplu, lucrările din toate cele trei categorii se bazează pe puterile egoiste ale conştiinţei europene aflate în centrul lor. În toate cazurile, Orientul există *pentru* observatorul european şi, în plus, în categoria ce conţine lucrarea lui Lane *Egyptians*, ego-ul orientalist e foarte pronunţat scos în evidenţă, oricât de mult se luptă stilul său pentru o impersonalitate imparţială. Mai mult, anumite motive se repetă cu consecvenţă în toate cele trei tipuri. Orientul ca loc de pelerinaj este unul; altul e viziunea Orientului ca spectacol sau *tableau vivant*. Fiecare lucrare despre Orient din aceste categorii încearcă să caracterizeze, desigur, locul, dar ce prezintă mai mult interes e măsura în care structura internă a lucrării e oarecum sinonimă cu o *interpretare* pătrunzătoare a Orientului (sau cu o încercare de interpretare). Cel mai adesea, deloc surprinzător, această interpretare constituie o formă de restructurare romantică a Orientului, o nouă viziune a sa, care îl readuce în mod izbăvitor în prezent. Fiecare interpretare, fiecare structură creată pentru Orient este atunci o reinterpretare, o reconstruire a sa.

După ce am spus toate acestea, revenim direct la diferenţele dintre categorii. Cartea lui Lane despre egipteni a exercitat o puternică influenţă, a fost frecvent

citită şi citată (de Flaubert, printre alţii) şi a creat reputaţia autorului ca figură proeminentă în cercetarea orientalistă. Cu alte cuvinte, autoritatea lui Lane a fost construită nu pur şi simplu prin ceea ce a spus el, ci prin felul cum ceea ce a spus a putut fi adaptat la orientalism. El este citat ca o sursă de cunoştinţe despre Egipt sau Arabia, în vreme ce Burton sau Flaubert au fost şi sunt citiţi pentru ceea ce ne spun ei despre Burton şi Flaubert, dincolo de cunoştinţele lor despre Orient. Funcţia de autor în cartea lui Lane *Modern Egyptians* e mai puţin puternică decât în celelalte categorii pentru că lucrarea sa a fost diseminată în domeniu, consolidată de el, instituţionalizată împreună cu el. Identitatea autorului într-o lucrare de disciplină profesională cum e aceasta se subordonează cerinţelor domeniului, ca şi cerinţelor subiectului, lucru ce nu se face simplu sau fără a ridica probleme.

Opera clasică a lui Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836), a reprezentat rezultatul conştient al unei serii de lucrări şi a doua perioade de şedere în Egipt (1825 – 1828 şi 1833 – 1835). Folosim cuvântul „conştient” cu oarecare emfază, deoarece impresia pe care a dorit Lane s-o transmită a fost că studiul său constituie o lucrare cu descrieri imediate şi directe, simple şi neutre, în timp ce, de fapt, era rezultatul unei redactări temeinice (lucrarea pe care a scris-o nu a fost cea pe care a publicat-o în final) şi al unei varietăţi considerabile de eforturi speciale. Nimic din formaţia şi educaţia sa nu părea a-l destina Orientului, cu excepţia sârguinţei sale metodice şi a înclinaţiei spre studii clasice şi spre matematică, ceea ce explică oarecum acurateţea internă evidentă a cărţii sale. Prefaţa oferă o serie de explicaţii interesante legate de lucrare. El s-a dus în Egipt iniţial pentru a studia arabă. Apoi, după câteva observaţii privind Egiptul modern, a fost încurajat să construiască o lucrare sistematică despre ţară şi locuitorii ei de către un comitet al Societăţii pentru răspândirea cunoştinţelor utile (Society for the Diffusion of Useful Knowledge). Dintr-un

set de observaţii ocazionale, lucrarea s-a transformat într-un document de cunoştinţe utile, ordonate şi accesibile oricui dorea să afle elementele de bază ale unei societăţi străine. Prefaţa spune limpede că asemenea cunoştinţe trebuie cumva să elimine cunoştinţele preexistente şi să pretindă despre sine a avea un caracter deosebit de eficient: aici Lane este un polemist subtil. El trebuie să arate iniţial că a făcut ceea ce alţii înaintea lui nu au putut face sau nu au făcut, şi apoi că a fost în stare să adune informaţii autentice şi perfect corecte. Şi aşa autoritatea sa neobişnuită începe să iasă la lumină.

În timp ce Lane cochetează în prefaţa sa cu o „relatare despre poporul din Alep", o lucrare uitată a doctorului Russell, este evident că *Description de l'Égypte* reprezintă principalul rival din trecut. Dar această lucrare, restrânsă de Lane la o lungă notă de subsol, e menţionată între ghilimele dispreţuitoare ca „marea operă franceză" despre Egipt. *Acea* operă, spune Lane, a fost, în acelaşi timp, prea generală din punct de vedere filosofic şi prea neglijentă, iar celebrul studiu al lui Jacob Burckhardt a fost doar o culegere de înţelepciune egipteană proverbială, „dovezi neconcludente ale moralităţii unui popor". Spre deosebire de francezi şi de Burckhardt, Lane a putut să se amestece printre localnici, să trăiască la fel ca ei, să respecte obiceiurile lor şi „să evite trezirea, la străini, a bănuielii… că este o persoană lipsită de dreptul de a pătrunde în mijlocul lor". Ca nu cumva acest lucru să sugereze că Lane şi-a pierdut obiectivitatea, el continuă prin a spune că s-a conformat doar *cuvintelor* Coranului (sublinierea îi aparţine) şi că a fost întotdeauna conştient de deosebirea sa faţă de o cultură esenţialmente străină.71 Astfel, în timp ce o parte a identităţii lui Lane pluteşte cu uşurinţă pe marea musulmană încrezătoare, o parte aflată sub nivelul de plutire îşi păstrează puterea europeană secretă, pentru a comenta, a cuceri, a stăpâni totul în jurul său.

Orientalistul poate imita Orientul, fără ca opusul să

fie adevărat. Ceea ce spune el despre Orient trebuie, de aceea, înţeles ca o descriere obţinută în urma unui schimb unidirecţional: *el* a observat şi a notat cum vorbesc şi cum se comportă *ei*. Puterea sa a constat în faptul că a trăit printre ei ca un vorbitor nativ, cum ar veni, şi ca un scriitor ascuns. Iar ceea ce a scris a fost destinat a deveni cunoştinţe utile, nu pentru ei, ci pentru Europa şi diversele sale instituţii de răspândire a acestor cunoştinţe. Căci scrierile lui Lane nu ne lasă nicio clipă să uităm faptul că ego-ul, pronumele de persoana întâi care se mişcă printre obiceiurile, ritualurile, sărbătorile, copilăria, maturitatea şi riturile de înmormântare egiptene, este, în realitate, atât o mască orientală, cât şi un instrument orientalist pentru descoperirea şi transmiterea de informaţii valoroase, altfel inaccesibile. Ca povestitor, Lane este şi exponat, şi expozant, câştigând deodată două tipuri de încredere, afişând două dorinţe de experienţă: cea orientală pentru apropierea de localnici (sau aşa se pare) şi cea occidentală pentru dobândirea de cunoştinţe utile, sigure.

Nimic nu ilustrează acest lucru mai bine decât ultimul episod tripartit din prefaţă. Lane îl descrie aici pe şeicul Ahmed, principala sa sursă de informaţii şi principalul său prieten, ca pe un tovarăş şi ca pe o curiozitate. împreună, cei doi pretind că Lane e musulman; totuşi, numai după ce Ahmed îşi înfrânge teama inspirată de maimuţăreala îndrăzneaţă a lui Lane, poate să facă alături de el, într-o moschee, mişcările impuse de rugăciune. Această realizare finală e precedată de două scene în care Ahmed e prezentat ca poligam şi ca un ciudat mâncător de sticlă. În toate cele trei părţi ale episodului legat de şeicul Ahmed, distanţa dintre musulman şi Lane creşte, în vreme ce, în acţiunea însăşi, ea scade. Ca mijlocitor şi interpret, ca să spunem aşa, al comportamentului musulman, Lane pătrunde cu ironie în modelul musulman doar atât cât trebuie pentru a-l descrie într-o proză engleză echilibrată. Identitatea sa de fals credincios şi de european privilegiat e tocmai esenţa relei-

credinţe, căci ultima calitate o subminează pe prima, clar şi categoric. Astfel, ceea ce pare a fi o relatare faptică a ceea ce face *un* musulman mai ciudat devine, prin descrierea lui Lane, esenţa *întregii* credinţe musulmane, expusă în mod deschis. Lane nu acordă nicio importanţă trădării prieteniei sale cu Ahmed sau cu alţii care îi oferă informaţii. Ce contează e ca relatarea să pară precisă, generală şi imparţială, ca cititorul englez să fie convins că Lane nu a fost niciodată contaminat de erezie sau apostazie şi, în sfârşit, ca textul lui Lane să anuleze conţinutul uman al subiectului în favoarea valabilităţii ştiinţifice.

Pentru atingerea tuturor acestor scopuri, cartea este organizată nu doar ca povestea şederii lui Lane în Egipt, ci ca o structură narativă marcată de restructurări şi detalii orientaliste. Ceea ce reprezintă, cred eu, realizarea esenţială a lucrării lui Lane. În liniile sale generale şi în formă, *Modern Egyptians* urmează modelul unui roman din secolul al XVIII-lea, să spunem de Fielding. Cartea începe cu o descriere a ţării şi a peisajului, urmată de capitole despre „Caracteristici personale” şi „Copilărie şi educaţia din primii ani”. Douăzeci şi cinci de capitole despre sărbători, legi, caracterul poporului, industrie, magie şi viaţă domestică precedă ultima secţiune, „Moarte şi rituri funerare”. Judecând după aspectul exterior, argumentaţia lui Lane e logică şi evolutivă. El se descrie pe sine ca observator al scenelor ce urmează diviziunile majore ale vieţii omului: modelul său este cel narativ, ca în *Tom Joties*, cu naşterea, aventurile, căsătoria şi moartea implicită a eroului. Doar că, în textul lui Lane, vocea narativă e fără vârstă; totuşi, subiectul său, egipteanul modern, trece prin ciclul individual al vieţii. Această inversare, prin care un individ solitar se înzestrează pe sine cu facultăţi eterne şi impune unei societăţi şi unui popor o durată de viaţă personală, nu e decât prima din mai multe operaţii care organizează ceea ce ar fi putut fi simpla relatare a unor călătorii în ţări străine, transformând un text insipid într-o

enciclopedie de manifestări exotice şi într-un teren de acţiune pentru analiza orientalistă.

Controlul lui Lane asupra materialului său nu se face doar prin dubla sa prezenţă dramatizată (ca fals musulman şi occidental adevărat) şi prin manipularea vocii narative şi a subiectului, ci şi prin utilizarea detaliilor. Fiecare secţiune majoră a fiecărui capitol e invariabil introdusă prin câteva observaţii generale nesurprinzătoare. De exemplu, „se observă, în general, că multe dintre nenumăratele particularităţi remarcabile ale manierelor, obiceiurilor şi caracterului unei naţiuni pot fi atribuite particularităţilor fizice ale ţării" 72. Ceea ce urmează confirmă afirmaţia cu uşurinţă – Nilul, clima „remarcabil de sănătoasă" a Egiptului, munca „precisă" a ţăranului. Totuşi, în loc ca toate acestea să ducă la următorul episod în ordine narativă, se adaugă detalii şi, în consecinţă, împlinirea narativă, aşteptată pe baze pur formale, nu e atinsă. Cu alte cuvinte, deşi liniile foarte generale ale textului lui Lane se conformează succesiunii narative şi cauzale naştere-viaţă-moarte, detaliul special, introdus în timpul succesiunii înseşi, deviază mişcarea narativă. De la observaţia generală la schiţarea unor aspecte ale caracterului egiptean, la o relatare a copilăriei, adolescenţei, maturităţii şi bătrâneţii egipteanului, Lane e mereu prezent cu multe detalii pentru a *împiedica* tranziţiile line. La scurt timp după ce aflăm de clima sănătoasă a Egiptului, de exemplu, suntem informaţi că puţini egipteni trăiesc mai mult de câţiva ani, din cauza bolilor mortale, a absenţei îngrijirii medicale şi a temperaturilor chinuitoare din timpul verii. Apoi ni se spune că, datorită căldurii, „egipteanul [o generalizare absolută] ajunge la excese în plăcerile senzuale" şi imediat ne împotmolim în descrieri, completate de scheme şi desene, ale arhitecturii, decoraţiilor, fântânilor şi barajelor de la Cairo. Când reapare o tendinţă narativă, e în mod clar doar formală.

Ceea ce împiedică ordinea narativă, deşi aceasta

reprezintă ficţiunea dominantă în textul lui Lane, este simpla descriere, monumentală, copleşitoare. Obiectivul lui Lane e să aducă la lumină Egiptul şi pe egipteni, fără să lase nimic ascuns cititorului său, să-i prezinte fără nuanţări, cu detalii exagerate. Ca povestitor, înclinaţia sa este către picanterii sado-masochiste colosale: automutilarea dervişilor, cruzimea judecătorilor, amestecarea religiei cu desfrânarea la musulmani, excesul de pasiuni voluptuoase etc. Totuşi, indiferent cât de ciudată şi de perversă e întâmplarea şi cât de pierduţi ne simţim printre detaliile ei ameţitoare, Lane este omniprezent, sarcina sa fiind să reasambleze fragmentele şi să ne permită să mergem mai departe, chiar dacă smucit. Într-o anumită măsură, el face acest lucru tocmai pentru că este un european ce poate controla în mod discursiv pasiunile şi excesele la care musulmanii sunt, din nefericire, supuşi. Dar, într-o şi mai mare măsură, capacitatea lui Lane de a-şi struni subiectul debordant printr-o severă disciplină şi detaşare depinde de distanţa impusă cu indiferenţă faţă de viaţa şi productivitatea egipteană.

Principalul moment simbolic apare la începutul capitolului 6, „Viaţa domestică – Continuare”. Până aici, Lane adoptase deja convenţia narativă de a se plimba prin viaţa egipteană şi, ajungând la capătul turului său prin încăperile publice şi obiceiurile unei gospodării egiptene (lumea socială şi cea spaţială sunt amestecate de el), începe să discute latura intimă a vieţii casnice. Imediat, „trebuie să prezinte căsătoria şi ceremoniile de căsătorie”. Ca de obicei, relatarea începe cu o observaţie generală: renunţarea la căsătorie, „atunci când un bărbat a atins vârsta potrivită şi când nu există un impediment real, e considerată de egipteni indecentă şi chiar dezonorantă”. Fără nicio tranziţie, observaţia îi este aplicată lui Lane însuşi, care e găsit vinovat. Într-un paragraf lung, el povesteşte apoi câte presiuni se exercită asupra lui ca să se căsătorească, ceea ce refuză cu hotărâre. În sfârşit,

după ce un prieten băştinaş se oferă chiar să aranjeze un *mariage de convenance*, refuzat de asemenea de Lane, întreaga secvenţă e încheiată brusc cu un punct şi o linie de pauză.73 El reia discuţia generală cu o altă observaţie generală.

Nu avem aici doar o întrerupere, tipică pentru Lane, a naraţiunii principale cu detalii neglijente, ci avem şi o desprindere propriu-zisă, fermă, a autorului de procesele productive ale societăţii orientale. Mininaraţiunea refuzului său de a intra în rândurile societăţii, pe care o descrie, se încheie printr-un hiatus dramatic: povestea *lui* nu poate continua, pare a spune el, atât timp cât nu intră în intimitatea vieţii domestice, astfel că dispare în calitate de candidat la ea. El se anulează cu adevărat ca subiect uman prin refuzul de a se căsători în societatea umană. Astfel, el îşi păstrează identitatea autoritară de pretins participant şi îşi consolidează obiectivitatea naraţiunii. Dacă am ştiut deja că Lane nu era musulman, ştim acum şi că, pentru a deveni orientalist – în loc de oriental – trebuia să-şi refuze bucuriile senzuale ale vieţii domestice. În plus, el mai trebuia să evite a-şi stabili o vârstă prin intrarea în ciclul vieţii umane. Doar în acest mod negativ a putut el să-şi păstreze autoritatea eternă de observator.

Alegerea lui Lane a fost între a trăi fără „neajunsuri şi disconfort” şi a-şi desăvârşi studiul asupra egiptenilor moderni.

Rezultatul alegerii sale e, evident, de a fi făcut posibilă definirea egiptenilor, deoarece, dacă ar fi devenit unul dintre ei, perspectiva sa nu ar mai fi fost, în mod antiseptic şi asexuat, lexicografică. Aşadar, Lane dobândeşte credibilitate şi legitimitate ştiinţifică pe două căi importante şi presante. În primul rând, intervenind în desfăşurarea narativă obişnuită a vieţii umane: aceasta este funcţia detaliilor sale colosale, în care inteligenţa vie a unui străin poate introduce şi apoi unifica informaţii masive. Egiptenii sunt disecaţi pentru expunere, ca să spunem aşa, apoi sunt asamblaţi la loc de Lane. În al

doilea rând, eliberându-se de crearea vieţii egiptene-orientale: aceasta e funcţia supunerii poftei sale animalice în interesul răspândirii informaţiilor, nu m şi pentru Egipt, ci m şi pentru învăţătura europeană în general. Atât impunerea unei voinţe ştiinţifice în faţa unei realităţi dezordonate, cât şi îndepărtarea intenţionată de locul său de reşedinţă către scena reputaţiei lui de savant reprezintă sursa marelui său renume în analele orientalismului. Cunoştinţe utile precum ale lui Lane puteau fi obţinute, formulate şi răspândite doar prin asemenea refuzuri.

Alte două lucrări majore ale lui Lane, lexiconul arab neterminat şi traducerea neinspirată a celor o *mie şi una de nopţi* au consolidat sistemul de cunoştinţe inaugurat de *Modern Egyptians*. În ambele sale lucrări ulterioare, individualitatea i-a dispărut în totalitate ca prezenţă creatoare, la fel ca ideea însăşi de lucrare narativă. Lane omul apare doar în persoana oficială a comentatorului şi a traducătorului (O *mie şi una de nopţi*) şi a lexicografului impersonal. Din autor contemporan cu subiectul său, Lane a ajuns – ca savant orientalist al arabei clasice şi al islamului clasic – să supravieţuiască acestui subiect. Dar ce interesează e forma supravieţuirii.

Căci moştenirea lui Lane ca erudit nu conta pentru Orient, desigur, ci pentru instituţiile şi agenţiile societăţii lui europene, care erau fie academice – organizaţiile, instituţiile şi agenţiile orientaliste oficiale –, fie extraacademice în moduri foarte speciale, ţinând seama de scrierile europenilor care au locuit ulterior în Orient.

Dacă citim *Modern Egyptians* a lui Lane nu ca pe o sursă de erudiţie orientală, ci ca pe o lucrare destinată organizării tot mai temeinice a orientalismului academic, o vom găsi clarificatoare. Subordonarea, la Lane, a ego-ului genetic în faţa autorităţii ştiinţifice corespunde exact specializării şi instituţionalizării sporite a cunoştinţelor despre Orient, reprezentate de diversele societăţi orientale. The Royal Asiatic Society a fost fondată cu zece ani înainte de apariţia cărţii lui Lane, dar comitetul său de

corespondenţă – ale cărui „obiective erau de a primi informaţii despre artele, ştiinţele, literatura, istoria şi vestigiile” Orientului74 – a fost destinatarul structural al fondului de informaţii, prelucrate şi formulate, al lui Lane. În ceea ce priveşte răspândirea unei opere cum era a lui Lane, au existat nu numai diversele societăţi de cunoştinţe utile, ci şi, într-o perioadă când programul orientalist iniţial de sprijinire a comerţului cu Orientul s-a încheiat, societăţile savante specializate, ale căror produse erau lucrări ce prezentau valorile potenţiale (dacă nu reale) ale cercetării dezinteresate. Astfel, un program al Société asiatique spunea:

Să scrie sau să tipărească gramatici, dicţionare şi alte cărţi elementare, recunoscute ca utile sau indispensabile pentru studierea limbilor predate de profesori numiţi [de limbi orientale]; să contribuie, prin subscripţii sau prin alte mijloace, la publicarea aceluiaşi tip de lucrări în Franţa sau în străinătate; să achiziţioneze manuscrise sau să le copieze, fie în întregime, fie în parte, pe cele care pot fi găsite în Europa, să traducă sau să facă extrase din ele, să le sporească numărul reproducându-le fie prin gravură, fie prin litografie; să facă posibilă, pentru autorii de lucrări utile de geografie, istorie, arte şi ştiinţe, achiziţionarea de mijloace prin care publicul să se bucure de rezultatele muncii lor nocturne; să atragă atenţia publicului, printr-o culegere periodică de literatură asiatică, asupra producţiilor ştiinţifice, literare sau poetice ale Orientului şi a celor de acelaşi tip apărute în mod regulat în Europa, a acelor lucruri legate de Orient ce pot fi relevante pentru Europa, a acelor descoperiri şi lucrări de toate felurile al căror subiect ar putea deveni popoarele orientale: acestea sunt obiectivele propuse pentru şi de către Société asiatique.

Orientalismul s-a organizat sistematic ca achiziţionare de material oriental şi ca răspândire ordonată a acestuia sub formă de cunoştinţe specializate. Se copiau şi se tipăreau lucrări de gramatică, se

achiziţionau texte originale, li se sporea numărul şi se difuzau pe scară largă, chiar în formă periodică. În cadrul acestui sistem şi pentru el a scris Lane şi şi-a sacrificat ego-ul. A fost prevăzut şi modul în care opera avea să rămână în arhivele orientalismului. Urma să existe un „muzeu", spunea Sacy:

> un vast depozit de obiecte de tot felul, de desene, de cărţi originale, de hărţi, de povestiri de călătorie, toate oferite celor care doresc să se dedice studiului [Orientului]; în aşa fel încât fiecare dintre aceşti studenţi să se poată simţi transportat ca prin farmec în mijlocul unui trib mongol sau al rasei chineze, oricare ar constitui obiectul său de studiu... E posibil să spui... că după publicarea cărţilor elementare despre... limbile orientale, nimic nu e mai important decât punerea pietrei de temelie a acestui muzeu, pe care îl consider un comentariu viu şi o interpretare [*truchement*] a dicţionarelor.75

Truchement derivă direct din arabul *turjaman*, care înseamnă „interpret", „intermediar" sau „reprezentant". Pe de o parte, orientalismul a cucerit Orientul în sens propriu şi într-o măsură foarte mare; pe de altă parte, el a adaptat aceste cunoştinţe la Occident, filtrându-le prin coduri, clasificări, cazuri ilustrative, reviste periodice, dicţionare, gramatici, comentarii, editări, traduceri, care, toate împreună, au format un simulacru de Orient şi l-au reprodus material în Occident, pentru Occident. Pe scurt, Orientul a fost transformat din mărturia personală, uneori deformată, a călătorilor curajoşi şi a rezidenţilor, într-o definiţie impersonală, de către o întreagă armată de cercetători ştiinţifici. A fost transformat din experienţele consecutive ale cercetării individuale într-un fel de muzeu imaginar fără ziduri, unde tot ce s-a adunat de la depărtări uriaşe şi din variate culturi orientale a devenit categoric *oriental*. A fost retransformat, restructurat din mulţimea de fragmente aduse treptat de exploratori, expediţii, comisii, armate şi negustori în material orientalist lexicografic, bibliografic, sectorizat şi *textualizat*. Până la

mijlocul secolului al XIX-lea, Orientul a devenit, după cum spunea Disraeli, o carieră, în care se putea reface şi restaura nu numai Orientul, ci şi propria-ţi persoană.

IV. Pelerini şi pelerinaje, britanici şi francezi

Fiecare călător sau rezident european în Orient a trebuit să se protejeze împotriva influenţelor sale tulburătoare. Cineva ca Lane a reprogramat şi a resituat Orientul, în ultimă instanţă, atunci când a ajuns să scrie despre el. Excentricităţile vieţii orientale, cu calendarele sale ciudate, configuraţiile spaţiale exotice, limbile fără speranţă de bizare, moralitatea aparent perversă, au fost considerabil reduse atunci când au apărut ca o serie de elemente detaliat prezentate într-o proză europeană de tip normativ. E corect să spunem că, orientalizând Orientul, Lane nu numai l-a definit, ci l-a şi stilizat; a tăiat din el ceea ce, adăugat la propriile-i simpatii omeneşti, ar fi putut tulbura sensibilitatea europeană. În majoritatea cazurilor, Orientul părea a fi încălcat convenienţele sexuale; tot ce era legat de Orient – sau cel puţin de Orientul-din-Egipt al lui Lane – sugera sex periculos, ameninţa igiena şi buna-cuviinţă domestică cu o exagerată „libertate a actului sexual”, aşa cum a spus Lane mai nereţinut decât de obicei.

Dar mai existau şi alte tipuri de ameninţări decât sexul. Toate degradau discreţia europeană şi caracterul raţional al timpului, al spaţiului şi al identităţii personale. În Orient, te confruntai în acelaşi timp cu o vechime inimaginabilă, cu o frumuseţe inumană, cu distanţe nemărginite. Acestea ar putea fi folosite cu mai multă nevinovăţie dacă s-ar gândi şi s-ar scrie despre ele, nu dacă ar fi trăite direct. În *Giaour* de Byron, în *West-ostlicher Divan*, în *Orientales* de Hugo, Orientul e o formă de eliberare, un loc al ocaziilor originale, a cărui notă dominantă e exprimată de Goethe în *Hegire*:

Nord und West Süd zersplittern.
Throne bersten, Reiche zittern.
Fluchte du, în reinen Osten Patriarchentuft zu

kosten!

(Şi nord şi vest şi sud se sfarmă.
Cad tronuri, iar domnii se darmă;
Tu fugi spre răsăritul drept şi soarbe aer sfânt în piept!)

Te *întorci* întotdeauna la Orient – „Dort, im Reinen und în Rechten/ Will Ich menschlichen Geschlechten/În des Ursprungs Tiefe dringen" (Vreau în dreptate, curăţie, /Să pot pătrunde obârşia/Umanităţii, cât de adâncă!) –, văzându-l ca pe o împlinire şi o confirmare a tot ce ţi-ai imaginat:

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord und südliches Gelände Runt im Frieden seiner Hände.

(E-al lui Dumnezeu Apusul!
Răsăritul i-i supusul.
Ţări din nord, din sud, de-a valma.
I le ţine-n pace palma.76)

Orientul, cu poezia, atmosfera şi posibilităţile sale, a fost reprezentat de poeţi ca Hafiz – *unbegrenzt*, fără margini, spunea Goethe, mai bătrân şi mai tânăr decât noi, europenii. Şi pentru Hugo, în *Cri de guerre du mufti* şi *La Douleur du pacha77*, cruzimea şi melancolia nemăsurată a orientalilor a fost impusă nu de teama reală de viaţă sau de rătăcire, ci de Volney şi George Sale, a căror operă savantă a transformat splendoarea barbară în informaţie utilizabilă pentru sublim de talentatul poet.

Ceea ce orientalişti ca Lane, Sacy, Renan, Volney, Jones (ca să nu mai menţionăm *Description de l'Égypte*) şi alţi iniţiatori au pus la dispoziţia publicului a fost exploatat de mulţimea scriitorilor. Trebuie să amintim acum discuţia noastră anterioară despre cele trei tipuri de lucrări ce au ca subiect Orientul şi se bazează pe reşedinţa efectivă acolo. Exigenţele riguroase ale cunoaşterii au eliminat din scrierile orientaliste sensibilitatea auctorială: de aici extirparea eului la Lane şi de aici şi primul tip de lucrări

amintit. În ceea ce priveşte tipurile doi şi trei, eul este supus unei voci a cărei sarcină este să răspândească cunoştinţele reale (tipul doi) sau să domine şi să medieze tot ce ni se spune despre Orient (tipul trei). Totuşi, pe durata întregului secol al XIX-lea – adică, după Napoleon – Orientul a constituit un loc de pelerinaj şi fiecare operă importantă ce aparţinea unui orientalism adevărat, dacă nu întotdeauna unui orientalism academic, şi-a preluat forma, stilul şi scopul de la ideea de pelerinaj acolo. Pentru această idee, ca şi pentru atât de multe din celelalte tipuri de scrieri orientaliste despre care am discutat, ideea romantică de reconstrucţie restaurativă (supranaturalism natural) reprezintă sursa principală.

Fiecare pelerin vede lucrurile în felul său, dar există anumite limite ale scopurilor unui pelerinaj, ale formei pe care o poate lua, ale adevărurilor pe care le dezvăluie. Toate pelerinajele în Orient au trecut sau au trebuit să treacă prin ţinuturile biblice; majoritatea erau, de fapt, încercări fie de a retrăi, fie de a elibera din marele Orient, incredibil de fecund, anumite părţi ale realităţii iudeo-creştine/greco-romane. Pentru aceşti pelerini, Orientul orientalizat, Orientul savanţilor orientalişti era un pericol pe care trebuiau să-l înfrunte, tot la fel cum Biblia, cruciadele, islamul, Napoleon şi Alexandru au fost predecesori redutabili, demni de luat în seamă. Un Orient savant nu doar inhibă visările şi fanteziile personale ale pelerinului, ci însăşi antecedenţa sa ridică bariere între călătorul contemporan şi scrierile sale, dacă, aşa cum a fost cazul lui Nerval şi Flaubert când s-au folosit de Lane, opera orientalistă nu e ruptă de bibliotecă şi prinsă în proiectul estetic. O altă inhibiţie e aceea că scrierea orientalistă este prea limitată de cerinţele oficiale ale învăţăturii orientaliste. Un pelerin ca Chateaubriand a pretins cu insolenţă că a făcut călătoriile exclusiv pentru el însuşi: „mergeam să caut imagini, asta e tot”. 78 Flaubert, Vigny, Nerval, Kinglake, Disraeli, Burton, toţi au plecat în pelerinaje pentru a risipi mucegăiala din arhiva

orientalistă preexistentă. Scrierile lor aveau să fie un nou depozit proaspăt de experienţă orientală, dar, aşa cum vom vedea, chiar şi acest proiect s-a transformat de obicei (dar nu întotdeauna) în reducţionismul orientalisticului. Motivele sunt complexe şi au o mare legătură cu firea pelerinului, cu stilul scrierii sale şi cu forma lucrării pe care intenţionează să o scrie.

Ce era Orientul pentru călătorul individual din secolul al XIX-lea? Să luăm în considerare, mai întâi, diferenţele dintre un vorbitor de limba engleză şi unul de limba franceză. Pentru primul, Orientul era India, desigur, o colonie britanică reală; a trece prin Orientul Apropiat însemna, de aceea, a trece în drum spre o colonie importantă. Atunci, spaţiul disponibil pentru jocul imaginativ era deja limitat de realităţile administraţiei, ale legalităţii teritoriale şi ale puterii executive. Scott, Kinglake, Disraeli, Warburton, Burton şi chiar George Eliot (în a cărei carte *Daniel Deronda* Orientul are planuri pentru ea) sunt scriitori, ca Lane însuşi şi ca Jones înaintea lui, pentru care Orientul a fost definit prin posesiunea materială, printr-o imaginaţie materială, cum ar veni. Anglia l-a învins pe Napoleon, a izgonit Franţa: ceea ce cuprindea cu mintea britanicul era un domeniu imperial care, începând cu anii 1880, devenise o porţiune continuă de pământ deţinut de englezi, de la Mediterana până în India. A scrie despre Egipt, Siria sau Turcia, ca şi a străbate aceste locuri, a fost o chestiune de călătorie prin ţinutul voinţei politice, al managementului politic, al definiţiei politice. Imperativul teritorial a fost extrem de captivant, chiar şi pentru scriitori neîncorsetaţi ca Disraeli, al cărui *Tancred* nu e doar o farsă orientală, ci şi un exerciţiu de management politic iscusit al forţelor reale pe teritorii reale.

Prin contrast, pelerinul francez avea sentimentul unei pierderi grave în Orient. El venea într-un loc unde Franţa, spre deosebire de Marea Britanie, nu era o prezenţă suverană. Mediterana păstra ecourile

înfrângerilor franceze, de la cruciade până la Napoleon. Ceea ce urma să fie cunoscut ca „misiune civilizatoare” a început în secolul al XIX-lea ca alternativă inferioară din punct de vedere politic prezenţei Marii Britanii. În consecinţă, pelerinii francezi, începând cu Volney, au făcut planuri şi proiecte pentru locuri ce existau în principal *în mintea lor*, le-au imaginat şi au meditat la ele; au construit scheme pentru un acord tipic francez, poate chiar european, în Orient, care, desigur, după presupunerile lor, avea să fie orchestrat de ei. Orientul lor era cel al amintirilor, al ruinelor sugestive, al secretelor uitate, al corespondenţelor ascunse şi al unui fel aproape virtuoz de a fi, un Orient ale cărui forme literare superioare se găsesc la Nerval şi Flaubert, opera lor fiind ancorată solid într-o dimensiune imaginativă, nerealizabilă (decât estetic).

Acest lucru era adevărat, într-o oarecare măsură, şi pentru savanţii francezi călători în Orient. Majoritatea erau interesaţi de trecutul biblic sau de cruciade, aşa cum spunea Henri Bordeaux în *Voyageurs d’Orient79*. La aceste nume trebuie să adăugăm (la sugestia lui Hassan al-Nouty) numele semitologilor orientali, inclusiv pe cel al lui Quatremére; Saulcy, exploratorul Mării Moarte; Renan, ca arheolog fenician; Judas, studentul la limbi feniciene; Catafago şi Défrémery, care i-au studiat pe ansari, ismailiţi, seljuki[14]; Clermont-Ganneau, care a explorat Iudeea; şi marchizul de Vogüé, a cărui operă s-a concentrat asupra epigrafiei din Palmira. A mai fost, în plus, întreaga şcoală de egiptologi descendenţi din Champollion şi Mariette, o şcoală ce-i va include mai târziu pe Maspero şi Legrain. Ca un indiciu al diferenţei între realităţile britanice şi fanteziile franceze, merită amintite cuvintele spuse la Cairo de pictorul Ludovic Lépic, care comenta cu tristeţe în 1884 (la doi ani după ce a început ocupaţia

14 Ansari - cei care l-au ajutat pe Mahomed când a început să predice; ismailiţi - membri ai unei secte de musulmani şiiţi, caracterizaţi printr-un fanatism extrem; seljuki - membri ai unor dinastii turce care au domnit în Asia între secolele XI şi XIII sau ai unor triburi conduse de ei (n. trad.).

britanică): „Orientul a murit la Cairo”. Doar Renan, rasistul mereu realist, a trecut cu vederea înăbuşirea de către britanici a rebeliunii naţionaliste a lui Arabi, care, spunea el cu marea sa înţelepciune, a fost o „ruşine pentru civilizaţie”.80

Spre deosebire de Volney şi Napoleon, pelerinii francezi din secolul al XIX-lea nu au căutat o realitate ştiinţifică, cât una exotică şi totuşi deosebit de atrăgătoare. Acest lucru e, în mod evident, adevărat pentru pelerinii literari, începând cu Chateaubriand, care au găsit în Orient un loc plin de înţelegere faţă de miturile, obsesiile şi pretenţiile lor personale. Observăm aici cum toţi pelerinii, dar mai ales cei francezi, exploatează Orientul în lucrările lor astfel încât, în mod insistent, să-şi justifice vocaţia existenţială. Doar atunci când există un scop cognitiv suplimentar în scrierile despre Orient, eul debordant pare a se afla mai bine sub control. Lamartine, de exemplu, scrie despre sine şi, de asemenea, despre Franţa ca o putere în Orient; această a doua întreprindere slăbeşte şi, în final, controlează imperativele impuse stilului său de către sufletul, memoria şi imaginaţia sa. Niciun pelerin, francez sau englez, nu-şi putea domina atât de neîndurător eul sau subiectul cum a putut Lane. Chiar şi Burton şi T.E. Lawrence, dintre care primul a creat un tip de pelerinaj în mod deliberat musulman, iar cel de-al doilea ceea ce el a numit un pelerinaj invers, *departe* de Meca, au prezentat o mulţime de scrieri orientaliste istorice, politice şi sociale, care nu au fost niciodată atât de eliberate de ego-urile lor cât au fost cele ale lui Lane de al său. De aceea, Burton, Lawrence şi Charles Doughty ocupă o poziţie intermediară între Lane şi Chateaubriand.

Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris (1810 – 1811) al lui Chateaubriand înregistrează detaliile unei călătorii întreprinse în 1805 – 1806, în urma alteia în America de Nord. Multele sale sute de pagini aduc mărturie despre acceptarea de către autor a faptului că „vorbesc etern despre mine”, astfel încât Stendhal, el

însuşi un scriitor necaracterizat prin dăruire de sine, a considerat că eşecul lui Chateaubriand în calitate de călător bine informat se datorează „egoismului său extrem”. El a adus în Orient o încărcătură imensă de obiective şi de supoziţii personale, le-a descărcat acolo şi a început apoi să împingă oameni, locuri şi idei în Orient, de parcă nimic nu putea rezista imaginaţiei sale imperioase. Chateaubriand a venit în Orient ca un *personaj* construit, nu ca un adevărat eu. Pentru el, Bonaparte era ultimul cruciat; el, la rândul lui, era „ultimul francez care şi-a părăsit patria pentru a călători în Ţara Sfântă, cu ideile, ţelurile şi sentimentele unui pelerin din alte timpuri”. Dar au fost alte motive. Simetria: vizitând Lumea Nouă şi văzând monumentele naturii sale, trebuia să închidă cercul de studii vizitând Orientul şi monumentele sale de cunoaştere: întrucât a studiat Antichitatea romană şi celtică, tot ce i-a rămas au fost ruinele din Atena, Memphis şi Cartagina. Desăvârşirea de sine: trebuia să-şi completeze stocul de imagini. Confirmarea importanţei spiritului religios: „religia este un fel de limbaj universal înţeles de toţi oamenii” şi unde poate fi mai bine observată decât în Orient, chiar în ţinuturi unde domină o religie comparativ inferioară, cum e islamul. Cel mai important, nevoia de a vedea lucrurile nu aşa cum erau ele, ci aşa cum presupunea Chateaubriand că sunt: Coranul era „cartea lui Mahomed”; el nu conţinea „niciun principiu de civilizaţie, niciun precept care să poată înălţa caracterul”. „Această carte”, continuă el, inventând mai mult sau mai puţin liber pe măsură ce avansa, „nu predică nici ura faţă de tiranie, nici iubirea faţă de libertate”. 81

Pentru un personaj constituit în mod atât de nefiresc ca Chateaubriand, Orientul era o pânză veche ce aştepta eforturile sale de restaurare. Arabul oriental era un „om civilizat, căzut din nou în starea de sălbăticie”: nu e de mirare, deci, că, pe când îi privea pe arabi încercând să vorbească franceza, Chateaubriand s-a simţit ca Robinson Crusoe emoţionat să-şi audă papagalul vorbind pentru

prima oară. E adevărat că existau locuri ca Betleemul (al cărui înţeles etimologic Chateaubriand îl prezintă complet greşit) unde se găseau din nou semne de civilizaţie adevărată – adică europeană, dar erau puţine şi îndepărtate. Peste tot întâlneai orientali, arabi a căror civilizaţie, religie şi comportare erau de prea proastă calitate, barbare şi contradictorii, pentru a merita să fie recuceriţi. Cruciadele, spunea el, n-au fost acte de agresiune; ele erau reacţia creştină corectă la sosirea lui Omar în Europa. În plus, adaugă el, chiar dacă, în forma lor modernă sau originală, însemnau agresiune, problema pe care o ridicau depăşea chestiunile de mortalitate obişnuită:

Cruciadele nu erau organizate doar pentru eliberarea Sfântului Mormânt, ci mai mult pentru a afla cine va câştiga pe pământ, un cult care era duşmanul civilizaţiei, favorizând în mod sistematic ignoranţa [acesta era, desigur, islamul], despotismul, sclavia, sau un cult care a retrezit în oamenii moderni geniul unei Antichităţi înţelepte şi a abolit josnica servitute.82

Este prima menţionare semnificativă a unei idei ce va dobândi o autoritate aproape insuportabilă, aproape iraţională, în scrierile europene: tema Europei ce transmite Orientului semnificaţia libertăţii, idee despre care Chateaubriand şi toţi de după el credeau că orientalii şi musulmanii nu ştiu nimic.

Despre libertate, ei nu ştiu nimic; bună-cuviinţă nu au deloc: forţa este Dumnezeul lor. Când parcurg lungi perioade de timp fără a întâlni cuceritori care împart dreptatea divină, ei au aerul unor soldaţi fără comandant, al unor cetăţeni fără legislatori şi al unei familii fără tată.83

Deja în 1810 avem un european care vorbeşte asemenea lui Cromer în 1910, afirmând că orientalii au nevoie să fie cuceriţi şi neconsiderând paradoxal faptul că o cucerire a Orientului de către Occident nu a fost cucerire, la urma urmei, ci libertate. Chateaubriand pune

întreaga idee în termenii romantici izbăvitori ai unei misiuni creştine de reînviere a unei lumi moarte, de însufleţire în ea a unui sentiment al propriului potenţial, pe care doar un european îl poate discerne sub o suprafaţă lipsită de viaţă şi degenerată. Pentru călător, aceasta înseamnă că trebuie să folosească Vechiul Testament şi Evangheliile drept ghid în Palestina84; doar aşa poate fi depăşită aparenta degenerare a Orientului modern. Totuşi, Chateaubriand nu resimte deloc ca pe o ironie faptul că nici călătoria, nici viziunea lui nu-i vor dezvălui nimic despre orientalul modern şi destinul *său*. Ce contează în privinţa Orientului este ceea ce Orientul lasă să i se întâmple lui Chateaubriand, ceea ce îi permite spiritului său să facă, ceea ce îi îngăduie să dezvăluie despre sine, despre ideile şi speranţele sale. Libertatea care îl preocupă în acest fel pe Chateaubriand nu e altceva decât propria eliberare din deşertul ostil al Orientului.

Unde i se permite să meargă după eliberare e direct înapoi pe tărâmul imaginaţiei şi al interpretării imaginative. Descrierea Orientului e distrusă de proiectele şi modelele impuse de ego-ul imperial, care nu face niciun secret din puterile sale. Dacă în proza lui Lane vedem ego-ul dispărând, astfel încât Orientul să poată apărea în toate detaliile sale realiste, la Chateaubriand ego-ul se topeşte în contemplarea minunilor pe care le creează şi apoi renaşte, mai puternic ca oricând, mai apt să-şi savureze puterea şi să se bucure de interpretările sale.

Când călătoreşti în Iudeea, la început te cuprinde o mare plictiseală; dar când, trecând dintr-un loc singuratic în altul, spaţiul se întinde nemărginit în faţa ta, încet plictiseala se risipeşte şi simţi o groază secretă, care, departe de a-ţi deprima sufletul, îi dă curaj şi îţi înalţă geniul nativ. Lucruri extraordinare sunt descoperite din toate părţile unui pământ plin de miracole: soarele arzător, vulturul impetuos, curmalul neroditor; toată poezia, toate scenele din Scripturi sunt prezente aici. Fiecare nume ascunde un mister; fiecare peşteră prezice viitorul; fiecare

pisc reţine în el vorbele unui profet. Dumnezeu însuşi a vorbit de pe aceste ţărmuri: torentele aride, stâncile despicate, mormintele deschise atestă minunea; deşertul încă pare mut de groază şi ai spune că nu a fost încă în stare să rupă tăcerea de când a auzit vocea eternităţii.85

Procesul gândirii în acest pasaj e revelator. O experienţă a terorii pascaliene nu-ţi reduce pur şi simplu încrederea în tine, ci o stimulează în mod miraculos. Peisajul deşertic apare ca un text edificator, ce se prezintă spre analiză unui ego foarte puternic, refortificat. Chateaubriand a depăşit realitatea măruntă, chiar dacă înspăimântătoare, a Orientului contemporan, astfel încât se poate afla într-o relaţie originală şi creatoare cu el. La sfârşitul pasajului, nu mai e un om modern, ci un vizionar, mai mult sau mai puţin contemporan cu Dumnezeu; dacă deşertul Iudeii a amuţit de când a vorbit Dumnezeu acolo, Chateaubriand e cel care poate auzi tăcerea, îi poate înţelege sensul şi – pentru cititorul său – poate face deşertul să vorbească din nou.

Marile daruri ale intuiţiei simpatetice, care i-au permis lui Chateaubriand să reprezinte şi să interpreteze misterele Americii de Nord în *René* şi *Atala*, ca şi creştinismul în *Le Génie du Christianisme*, ating culmile interpretării în *Itinéraire*. Autorul nu mai are de-a face cu primitivitatea naturală şi sentimentul romantic, ci chiar cu creativitatea eternă şi cu originalitatea divină, căci în Orientul biblic au apărut ele pentru prima oară şi au rămas aici în formă pură şi latentă. Desigur, ele nu pot fi pur şi simplu pătrunse cu mintea; Chateaubriand trebuie să aspire la ele şi să le atingă. Iar *Itinéraire* e menit a servi acestui scop ambiţios, tot la fel cum, în text, ego-ul lui Chateaubriand trebuie reconstruit radical, pentru ca sarcina să fie îndeplinită. Spre deosebire de Lane, Chateaubriand încearcă să *consume* Orientul. El nu numai că şi-l însuşeşte, îl şi reprezintă şi vorbeşte în numele lui, nu în istorie, ci dincolo de ea, în dimensiunea eternă a unei lumi complet vindecate, unde oamenii şi pământurile.

Dumnezeu şi oamenii sunt una. De aceea, în Ierusalim, în centrul viziunii sale şi la capătul pelerinajului său, îşi acordă lui însuşi un fel de reconciliere totală cu Orientul, Orientul evreu, creştin, musulman, grec, persan, roman şi, în final, francez. El este emoţionat de situaţia evreilor, dar consideră că şi ei servesc la iluminarea viziunii sale generale şi, ca un avantaj în plus, ei dau intensitatea necesară setei sale de răzbunare creştină. Dumnezeu, spune el, a ales un nou popor şi acesta nu este cel evreu.86

El mai face, totuşi, şi alte concesii realităţii pământeşti. Dacă Ierusalimul e prins în itinerarul său ca ţinta extrapământeană finală, Egiptul îi oferă material pentru un excurs politic. Ideile sale despre Egipt îi completează frumos pelerinajul. Magnifica Deltă a Nilului îl emoţionează, făcându-l să spună:

Am găsit doar amintirile patriei mele glorioase demne de aceste câmpii magnifice; am văzut vestigiile monumentelor unei noi civilizaţii, aduse pe malurile Nilului de geniul Franţei.87

Dar aceste idei sunt exprimate nostalgic, deoarece, în Egipt, Chateaubriand crede că poate egala absenţa Franţei cu absenţa unei guvernări libere asupra unui popor fericit. În plus, după Ierusalim, Egiptul pare a fi doar un fel de dezamăgire spirituală. După comentariul politic asupra stării sale jalnice, Chateaubriand îşi pune întrebarea obişnuită despre „diferenţă” ca rezultat al dezvoltării istorice: cum a putut ajunge această gloată degenerată şi stupidă de „musulmani” să locuiască în ţara ai cărei stăpâni mult diferiţi i-au impresionat atâta pe Herodot şi pe Diodor?

Acesta este cel mai potrivit salut de rămas-bun adresat Egiptului, de unde pleacă spre Tunis, ruinele Cartaginei şi, în final, spre casă. Totuşi, el face un ultim gest remarcabil în Egipt: incapabil de altceva decât să privească piramidele de la distanţă, se deranjează să trimită acolo un emisar, pentru a-i înscrie numele pe

piatră, adăugând, pentru noi, „trebuie să-ţi îndeplineşti toate micile obligaţii ale unui călător evlavios”. În mod normal, nu am acorda decât o atenţie amuzată acestei fermecătoare frânturi de banalitate turistică. Totuşi, ca pregătire pentru ultima pagină din *Itinéraire*, pare mai importantă decât s-ar crede la prima vedere. Reflectând asupra proiectului său de douăzeci de ani de a studia „toate pericolele şi toate necazurile” calităţii de exilat, Chateaubriand observă pe un ton elegiac cum fiecare dintre cărţile sale a fost, de fapt, un fel de prelungire a existenţei proprii. Om fără casă şi fără posibilitatea de a avea vreodată una, se trezeşte acum că a trecut de mult de tinereţe. Dacă cerul îi acordă odihna veşnică, spune el, promite să se dedice în tăcere ridicării unui „monument în cinstea patriei mele”. Cu ce rămâne, totuşi, pe pământ sunt scrierile sale, care, dacă numele îi dăinuie, au reprezentat destul, şi dacă nu-i dăinuie, au reprezentat prea mult.88

Aceste rânduri finale ne trimit din nou la interesul manifestat de Chateaubriand pentru înscrierea numelui său pe piramide. Vom fi înţeles că egoistele lui memorii orientale ne oferă o experienţă a sinelui, demonstrată în mod constant, trăită neobosit. Scrisul reprezenta un act de viaţă pentru Chateaubriand, pentru care nimic, nici măcar o piatră îndepărtată, nu trebuia să rămână neatinsă de el prin scris, dacă el avea să rămână viu. Dacă ordinea din naraţiunea lui Lane avea să fie încălcată de autoritatea ştiinţifică şi de detaliile enorme, atunci cea a lui Chateaubriand avea să fie transformată în voinţa clar exprimată a unui individ egoist, extrem de nestatornic. În timp ce Lane şi-a sacrificat ego-ul în favoarea canonului orientalist, Chateaubriand a făcut ca tot ce a spus despre Orient să fie în totalitate dependent de ego-ul său. Totuşi, niciunul dintre scriitori nu a putut concepe că posteritatea îl va continua fructuos. Lane a intrat în impersonalitatea unei discipline tehnice: opera sa a fost folosită, dar nu ca un document uman. Chateaubriand, pe de altă parte, a

văzut că operele lui, ca şi înscrierea simbolică a numelui său pe o piramidă, îi vor semnifica şinele; dacă nu, dacă nu a reuşit să-şi prelungească viaţa prin scris, ar fi doar excesiv, superfluu.

Chiar dacă toţi călătorii în Orient de după Chateaubriand şi Lane le-au luat în considerare lucrările (în unele cazuri, până la a copia din ele cuvânt cu cuvânt), moştenirea lor întruchipează soarta orientalismului şi opţiunile la care a fost limitat. S-a scris fie ştiinţific, aşa cum a scris Lane, fie cu o notă personală, aşa cum a scris Chateaubriand. Problemele legate de prima opţiune erau convingerea sa occidentală impersonală că descrierile fenomenelor generale, colective erau posibile, precum şi tendinţa sa de a crea realităţile nu atât pe baza Orientului, cât pe baza propriilor observaţii. Problema legată de scrierile cu o notă personală era că ele se retrăgeau inevitabil pe o poziţie ce egala Orientul cu fantezia personală, chiar dacă fantezia era de foarte înaltă clasă, din punct de vedere estetic. În ambele cazuri, desigur, orientalismul a exercitat o puternică influenţă asupra modului cum Orientul a fost descris şi caracterizat. Dar ceea ce a prevenit întotdeauna această influenţă, chiar până astăzi, a fost un anume simţ al Orientului ce nu era nici imposibil de general, nici imperturbabil de personal. A căuta în orientalism un sentiment viu al realităţii umane sau chiar sociale a orientalului – ca locuitor contemporan al lumii moderne – înseamnă a căuta în zadar.

Influenţa celor două opţiuni descrise, a lui Lane şi a lui Chateaubriand, cea britanică şi cea franceză, e în mare măsură motivul acestei omisiuni. Dezvoltarea cunoştinţelor, a cunoştinţelor deosebit de specializate, este un proces foarte lent. Departe de a fi doar aditivă sau cumulativă, dezvoltarea cunoştinţelor reprezintă un proces de acumulare selectivă, de înlocuire, ştergere, rearanjare, la fel ca şi stăruinţa în ceea ce s-a numit consens ştiinţific. Legitimitatea unor cunoştinţe precum cele orientaliste provenea, în secolul al XIX-lea, nu din autoritatea

religioasă, cum a fost cazul înainte de Iluminism, ci din ceea ce putem numi citarea restaurativă a autorităţii precedente. Începând cu Sacy, atitudinea orientalistului erudit a fost aceea a unui om de ştiinţă ce-a analizat o serie de fragmente de texte, pe care le-a redactat apoi şi le-a aranjat, aşa cum un restaurator de vechi schiţe putea pune laolaltă o serie dintre ele pentru a obţine imaginea cumulativă ce o reprezentau în mod implicit, în consecinţă, orientaliştii între ei îşi tratează lucrările în acelaşi stil al citărilor. Burton, de exemplu, va analiza *o mie şi una de nopţi* sau, indirect, Egiptul *prin* opera lui Lane, citându-şi predecesorul, contestându-l, chiar dacă îi acorda o foarte mare autoritate. Călătoria lui Nerval în Orient s-a făcut prin intermediul lui Lamartine, iar a acestuia prin intermediul lui Chateaubriand. Pe scurt, ca formă de cunoaştere aflată în dezvoltare, orientalismul a recurs în principal la citate din predecesori eruditi din domeniu, ca sursă de inspiraţie. Chiar şi atunci când materiale noi îi ieşeau în cale, orientalistul le aprecia împrumutând de la predecesori (aşa cum fac adesea cercetătorii) perspective, ideologii şi teze conducătoare. Foarte strict, deci, orientaliştii de după Sacy şi Lane i-au rescris pe Sacy şi pe Lane, iar pelerinii de după Chateaubriand l-au rescris pe acesta. Din asemenea rescrieri complexe, actualităţile Orientului modern erau sistematic excluse, mai ales atunci când pelerini dotaţi, precum Nerval şi Flaubert, au preferat descrierile lui Lane în locul a ceea ce ochii şi mintea lor le-au arătat nemijlocit.

În sistemul cunoştinţelor despre Orient, acesta e mai puţin un loc şi mai mult un *topos*, un set de referinţe, o serie de caracteristici, care par a-şi avea originea într-un citat sau într-un fragment de text sau într-un extras din lucrarea cuiva despre Orient sau într-un crâmpei dintr-o fantezie anterioară sau într-o combinaţie a acestora. Observaţia directă sau descrierea circumstanţială sunt ficţiunile prezentate atunci când se scrie despre Orient, totuşi, invariabil, ele sunt în totalitate secundare sarcinilor

sistematice de alt tip. În scrierile lui Lamartine, Nerval şi Flaubert, Orientul este o reprezentare a unui material canonic, ghidată de o voinţă estetică şi executivă, capabilă să stârnească interesul cititorului. Totuşi, la toţi cei trei scriitori, orientalismul, sau unele aspectele ale sale, e declarat, chiar dacă, aşa cum am spus anterior, conştiinţei narative i se atribuie un rol foarte important. Ce vom vedea este că, în ciuda individualităţii sale excentrice, această conştiinţă narativă va sfârşi prin a înţelege, ca Bouvard şi Pécuchet, că pelerinajul e, la urma urmei, o formă de copiere.

Când şi-a început călătoria în Orient, în 1833, Lamartine spunea că a făcut acest lucru ca pe ceva la care a visat dintotdeauna: „o călătorie în Orient [era] ca un mare act al vieţii mele interioare”. Lamartine este o concentrare de predispoziţii, de simpatii şi preferinţe: el îi urăşte pe romani şi Cartagina şi îi iubeşte pe evrei, pe egipteni şi pe hinduşi, al căror Dante pretinde că va deveni. Înarmat cu versurile oficiale *Adieu* dedicate Franţei, în care enumeră tot ce plănuieşte să facă în Orient, porneşte spre Est. La început, tot ce întâlneşte fie îi confirmă previziunile poetice, fie îi împlineşte înclinaţia spre analogie. Lady Hester Stanhope este Circe a deşertului; Orientul e „patria imaginaţiei mele”; arabii sunt un popor primitiv; poezia biblică e gravată în pământul Libanului; Orientul atestă atrăgătoarele dimensiuni uriaşe ale Asiei, comparativ cu cele reduse ale Greciei. Curând după ce ajunge în Palestina, totuşi, el devine creatorul incorigibil al unui Orient imaginar. Pretinde că, în lucrările lui Poussin şi Lorrain, câmpiile Canaanului apar în lumina cea mai favorabilă. Călătoria sa se transformă dintr-o „traducere”, aşa cum a numit-o anterior, într-o rugăciune, care îi solicită memoria, sufletul şi inima mai mult decât ochii, mintea sau spiritul.89

Această afirmaţie nevinovată declanşează zelul analogic şi reconstructiv (şi nedisciplinat) al lui Lamartine. Creştinismul este o religie a imaginaţiei şi a reculegerii şi,

întrucât Lamartine se consideră a fi tipul credinciosului pios, el nu-şi refuză nimic. O listă a „observaţiilor" sale tendenţioase ar fi interminabilă: o femeie pe care o vede îi aminteşte de Haidée din *Don Juan*; relaţia dintre Iisus şi Palestina este precum aceea dintre Rousseau şi Geneva; râul Iordan cel real e mai puţin important decât „misterele" ce le provoacă în suflet; orientalii şi mai ales musulmanii sunt leneşi, politica lor e capricioasă, pătimaşă şi fără viitor; o altă femeie îi aminteşte un pasaj din *Atala*; nici Tasso, nici Chateaubriand (ale cărui călătorii anterioare par adesea a tulbura egoismul, altfel nechibzuit, al lui Lamartine) nu au înţeles corect Ţara Sfântă ş.a. Paginile sale despre poezia arabă, în privinţa căreia se exprimă cu o încredere supremă, nu trădează nicio reţinere având în vedere ignoranţa sa totală în privinţa limbii. Tot ce contează pentru el e faptul că, prin călătoriile sale în Orient, i se dezvăluie că Orientul reprezintă „pământul cultelor, al minunilor" şi că el îi este poetul desemnat în Occident. Fără urmă de autoironie, Lamartine anunţă:

Acest pământ arab este pământul minunilor; totul creşte aici, iar fiecare om credul sau fanatic poate deveni, la rândul lui, profet.90

El a devenit profet prin simplul fapt că a locuit în Orient.

La sfârşitul naraţiunii sale, Lamartine a atins scopul pelerinajului său la Sfântul Mormânt, punctul iniţial şi final al timpului şi al spaţiului. El a interiorizat realitatea suficient de mult pentru a dori să se retragă din ea, înapoi în contemplaţia pură, în singurătate, filosofie şi poezie.91

Ridicându-se deasupra Orientului geografic, el se transformă într-un Chateaubriand modern, analizând Estul de parcă ar fi o provincie personală (sau cel puţin franceză), de care puterile europene sunt gata să dispună. Din călător şi pelerin în timpul şi spaţiul real, Lamartine devine un ego transpersonal, ce se identifică, în putere şi conştiinţă, cu întreaga Europă. Ce vede în faţa lui e

Orientul în proces de viitoare dezmembrare inevitabilă, preluat şi consacrat de suzeranitatea europeană. Astfel, în viziunea culminantă a lui Lamartine, Orientul renaşte prin dreptul Europei de a avea putere asupra sa:

Acest fel de suzeranitate, definit astfel şi consacrat ca un drept european, va consta în principal din dreptul de a ocupa un teritoriu sau altul, precum şi ţărmurile, pentru a găsi aici fie oraşe libere, fie colonii europene, fie porturi comerciale…

Dar Lamartine nu se opreşte aici. El urcă mai mult, până la punctul în care Orientul, adică toate locurile văzute şi vizitate, se reduce la „naţiuni fără teritoriu, patrie, drepturi, legi sau siguranţă… aşteptând cu nerăbdare protecţia" ocupaţiei europene.92

În toate viziunile asupra Orientului create de orientalism nu există nicio recapitulare, în sens literal, mai cuprinzătoare decât aceasta. Pentru Lamartine, un pelerinaj în Orient a presupus nu doar înţelegerea Orientului de către o conştiinţă autoritară, ci şi eliminarea virtuală a acelei conştiinţe, ca rezultat al accesului său la un fel de control impersonal, continental, asupra Orientului. Identitatea reală a Orientului se descompune într-o serie de fragmente consecutive, observaţiile lui Lamartine, ce aveau să fie ulterior adunate şi transformate într-un nou vis napoleonian, de hegemonie asupra lumii. În vreme ce identitatea umană a lui Lane dispărea în grila ştiinţifică a clasificărilor egiptene, conştiinţa lui Lamartine depăşeşte în totalitate limitele sale normale. Astfel, repetă călătoria lui Chateaubriand şi viziunile sale, numai pentru a trece dincolo de ele, în sfera abstracţiilor lui Shelley şi Napoleon, prin care lumile şi populaţiile sunt mutate precum cărţile pe o masă de joc. Ce rămâne din Orient în proza lui Lamartine nu e deloc substanţial. Realitatea geopolitică a fost acoperită de planurile lui în privinţa sa; locurile pe care le-a vizitat, oamenii pe care i-a întâlnit, experienţele pe care le-a trăit sunt reduse la câteva ecouri în generalizările sale pompoase. Ultimele urme de

particularitate au fost şterse în „rezumatul politic” cu care se încheie *Voyage en Orient*.

În contrast cu egoismul cvasinaţional transcendent al lui Lamartine, trebuie să-i punem pe Nerval şi Flaubert. Lucrările orientale joacă un rol substanţial în întreaga lor operă, mult mai mare decât rolul cărţii imperialiste *Voyage* a lui Lamartine în opera acestuia. Totuşi, amândoi, la fel ca Lamartine, au venit în Orient pregătiţi prin lecturi serioase din clasici, din literatura modernă şi din orientalismul academic; în ceea ce priveşte această pregătire, Flaubert a fost mult mai onest decât Nerval, care, în *Les Filles du feu*, spune, lipsit de sinceritate, că tot ce ştie despre Orient reprezintă amintiri pe jumătate uitate ale educaţiei sale clasice.93 Dovada din *Voyage en Orient* contrazice categoric acest lucru, deşi arată cunoştinţe mult mai puţin sistematice şi disciplinate de Orientalia decât ale lui Flaubert. Mai important, totuşi, e faptul că ambii scriitori (Nerval în 1842 – 1843 şi Flaubert în 1849 – 1850) au avut scopuri personale şi estetice mai mari pentru vizitele lor în Orient decât oricare alţi călători din secolul al XIX-lea. Nu e lipsit de însemnătate faptul că amândoi au fost genii şi că amândoi cunoşteau bine anumite aspecte ale culturii europene ce încurajau o viziune simpatetică, dacă nu chiar perversă, asupra Orientului. Nerval şi Flaubert aparţineau acelei comunităţi de gândire şi de simţire descrise de Mario Praz în *The Romantic Agony*, o comunitate pentru care imagistica locurilor exotice, cultivarea gusturilor sado-masochiste (numite *algolagnia* de către Praz), o fascinaţie în faţa macabrului, a noţiunii de Femeie Fatală, a misterului şi a ocultismului se combinau toate pentru a crea o lucrare literară de genul celor scrise de Gautier (fascinat el însuşi de Orient), de Swinburne, de Baudelaire şi de Huysmans.94 Pentru Nerval şi Flaubert, figuri feminine precum Cleopatra, Salomeea şi Isis au o semnificaţie specială; şi nu a fost deloc accidental faptul că, în cărţile lor despre Orient, ca şi în vizitele lor acolo, au pus cu precădere în valoare şi au înfrumuseţat tipurile

feminine de acest gen legendar, puternic sugestiv şi asociativ.

În plus faţă de atitudinile lor culturale generale, Nerval şi Flaubert au adus în Orient o mitologie personală, ale cărei preocupări şi chiar structuri aveau nevoie de Orient. Amândoi au fost influenţaţi de renaşterea orientală, aşa cum au definit-o Quinet şi alţii: ei doreau revigorarea produsă de străvechi şi de exotic. Pentru fiecare, totuşi, pelerinajul oriental era o căutare a ceva relativ personal: Flaubert căuta o „patrie", aşa cum a numit-o Jean Bruneau95, pe scena originii religiilor, a viziunilor şi a Antichităţii clasice; Nerval căuta – sau, mai degrabă, urmărea – vestigiile sentimentelor şi viselor sale personale, precum Yorick al lui Sterne înaintea sa. Pentru ambii scriitori, Orientul era, de aceea, un loc al *deja* uw-ului şi, pentru amândoi, cu structura artistică tipică tuturor imaginaţiilor estetice majore, constituia un loc unde se revenea adesea, după ce se încheia călătoria propriu-zisă. Pentru niciunul dintre ei, Orientul nu s-a epuizat, oricât de mult l-au folosit, chiar dacă există adesea o trăsătură de dezamăgire, de deziluzionare sau demistificare în scrierile lor orientale.

Importanţa covârşitoare a lui Nerval şi Flaubert pentru un studiu precum acesta, asupra spiritului orientalist din secolul al XIX-lea, este că au scris lucrări legate de tipul de orientalism discutat până acum şi bazate pe el, dar care rămân totuşi independente de el. În primul rând, e vorba de anvergura cărţilor lor. Nerval a scris *Voyage en Orient* ca pe o culegere de note de călătorie, schiţe, povestiri şi fragmente; preocuparea sa faţă de Orient e evidentă şi în *Le*s *Chimères*, în scrisori, în opera de ficţiune şi în alte scrieri în proză. Lucrările lui Flaubert, atât dinainte, cât şi de după vizita sa în Orient, sunt impregnate de Orient, care apare în *Carnets de Voyage* şi în prima versiune a cărţii *La Tentation de Saint Antoine* (şi în cele două versiuni ulterioare), ca şi în *Hérodias*, *Salammbô* şi în numeroasele note de lectură, scenarii şi

povestiri neterminate, dar aflate încă la dispoziţia noastră, care au fost foarte inteligent studiate de Bruneau.96 Există ecouri de orientalism şi în alte romane importante ale lui Flaubert. În toate, atât Nerval, cât şi Flaubert şi-au elaborat continuu materialul oriental şi l-au inclus, în moduri variate, în structurile speciale ale proiectelor lor estetice personale. Ceea ce nu înseamnă totuşi că Orientul este incidental operei lor. Mai degrabă – spre deosebire de scriitori ca Lane (de la care amândoi au împrumutat fără reţineri), Chateaubriand, Lamartine, Renan, Sacy –, Orientul lor a fost nu atât înţeles, însuşit, redus sau codificat, ci mai degrabă locuit, exploatat din punct de vedere estetic şi imaginativ ca un spaţiu generos, plin de posibilităţi. Ce a contat pentru ei a fost structura operei lor, ca un fapt independent, estetic şi personal, şi nu modalităţile prin care, dacă se dorea, se putea domina efectiv Orientul sau se putea transpune grafic. Ego-urile lor nu au inclus niciodată Orientul, nici nu l-au identificat în totalitate cu cunoştinţele documentare şi textuale despre el (pe scurt, cu orientalismul oficial).

De aceea, pe de o parte, domeniul lucrărilor lor orientale depăşeşte limitele impuse de orientalismul ortodox. Pe de altă parte, subiectul scrierilor lor e mai mult decât oriental sau orientalist (chiar dacă trec şi ei la propria orientalizare a Orientului); acest subiect se joacă în mod conştient cu limitele şi cu provocările prezentate lor de Orient şi de cunoştinţele despre el. Nerval, de exemplu, crede că trebuie să insufle vitalitate celor văzute, căci, spune el:

Le ciel et la mer sont toujours la; le ciel d'Orient, la mer d'Ionie se donnent chaque matin le saint baiser d'amour; mais la terre est morte, morte sous la main de l'homme, et les dieux se sont envolés!

(Cerul şi marea sunt tot acolo; cerul Orientului, marea Ioniei îşi dau în fiecare dimineaţă sfânta sărutare a iubirii; dar pământul a murit, a murit de mâna omului, iar zeii şi-au luat zborul!)

Dacă Orientul va mai trăi, acum că zeii săi şi-au luat zborul, trebuie să trăiască prin eforturile rodnice ale lui Nerval. În *Voyage en Orient*, conştiinţa narativă e o voce constant energică, ce se mişcă prin labirinturile existenţei orientale, înarmată – ne spune Nerval – cu două cuvinte arabe, *tayeb*, acceptare, şi *mafiş*, respingere. Aceste două cuvinte îi permit, selectiv, să se confrunte cu lumea orientală antitetică şi să-i afle principiile secrete. El e predispus să recunoască faptul că Orientul este „ţara enigmelor şi a tainelor", care, la fel ca vălurile pe care le vede peste tot în Cairo, ascund un fond profund şi bogat de sexualitate feminină. Nerval repetă experienţa lui Lane de descoperire a necesităţii căsătoriei într-o societate islamică, dar, spre deosebire de Lane, el se ataşează de o femeie. Legătura sa cu Zaynab e mai mult decât obligatorie din punct de vedere social:

Trebuie să mă unesc cu o fată neştiutoare de pe acest pământ sfânt, prima noastră patrie a tuturor; trebuie să mă călesc din nou la izvoarele dătătoare de viaţă ale omenirii, din care au ieşit poezia şi credinţele părinţilor noştri… Mi-aş dori să-mi orânduiesc viaţa ca pe un roman şi mă pun cu plăcere în situaţia unuia dintre acei eroi activi şi hotărâţi care vor cu orice chip să creeze în jurul lor dramă, un nod de complexitate, într-un cuvânt, acţiunea.97

Nerval se dăruieşte pe sine Orientului, producând nu atât o naraţiune romanescă, cât o intenţie durabilă – niciodată realizată pe deplin – de a uni spiritul cu acţiunea fizică. Această antinaraţiune, acest parapelerinaj e o abatere de la finalitatea discursivă în genul imaginat de cei ce au scris anterior despre Orient.

Legat fizic şi simpatetic de Orient, Nerval rătăceşte neoficial prin bogăţia şi ambianţa sa culturală (şi în special feminină), localizând în Egipt mai ales acel „centru" matern, „misterios şi accesibil totodată" din care provine toată înţelepciunea.98 Impresiile, visele şi amintirile sale alternează cu părţi de naraţiune încărcată, afectată, în stil

oriental; realităţile dure ale călătoriei – în Egipt, Liban, Turcia – se combină cu intenţia de digresiune deliberată, de parcă Nerval ar fi repetat *Itinéraire* al lui Chateaubriand, utilizând un traseu subteran, deşi mult mai puţin imperial şi vizibil. Michel Butor o spune foarte frumos:

În ochii lui Nerval, călătoria lui Chateaubriand rămâne o călătorie la suprafaţă, în timp ce a sa e calculată, utilizând centrele suplimentare, părţile elipsei ce cuprind centrele principale; aceasta îi permite să pună în evidenţă, prin paralaxă, toate dimensiunile capcanei create de centrele normale. Rătăcind pe străzile din Cairo, Beirut sau Constantinopol, sau în împrejurimile lor, Nerval se află mereu în aşteptarea a ceva ce-i va permite să descopere o grotă întinzându-se sub Roma, Atena şi Ierusalim [principalele oraşe din *Itinéraire* al lui Chateaubriand]…

Tot aşa cum cele trei oraşe ale lui Chateaubriand comunică – Roma, cu împăraţii şi papii ei, adunând moştenirea, testamentul Atenei şi Ierusalimului – grotele lui Nerval… intră în legătură unele cu altele.99

Chiar cele două mari episoade, *Povestea califului Hakim* şi *Povestea despre Regina Dimineţii*, care se presupunea că vor cuprinde un discurs narativ solid şi durabil, par a-l scoate pe Nerval din finalitatea „de la suprafaţă”, împingându-l tot mai mult într-o lume interioară obsedantă, de paradox şi vis. Ambele povestiri tratează problema identităţii multiple, unul dintre motivele căreia – exprimat explicit – este incestul, şi ambele ne readuc la lumea orientală esenţială a lui Nerval, lumea viselor nesigure, fluide, care se multiplică dincolo de claritate, precizie, materialitate. Când călătoria ia sfârşit şi Nerval ajunge la Malta pe drumul său de întoarcere către continentul european, el înţelege că se află acum în „ţara frigului şi a furtunilor şi iată că Orientul nu mai este pentru mine decât unul din acele vise de dimineaţă, cărora le urmează în curând necazurile zilei” 100. Cartea sa *Voyage* cuprinde numeroase pagini copiate din *Modern*

Egyptians a lui Lane, dar chiar şi încrederea lor lucidă pare a se dizolva în elementul cavernos, aflat în stare de descompunere nesfârşită, care e Orientul lui Nerval.

Carnetul său pentru *Voyage* ne oferă, cred eu, două texte perfecte pentru înţelegerea felului cum Orientul său s-a desprins de orice semăna cu o concepţie orientalistă asupra Orientului, chiar dacă opera sa se bazează, într-o oarecare măsură, pe orientalism, în primul, poftele lui încearcă să acumuleze experienţă şi amintiri, fără discernământ: „Simt nevoia să asimilez toată natura (femei străine). Amintiri de a fi trăit acolo”. Cel de-al doilea dezvoltă ceva din primul: „Visele şi nebunia… Dorinţa de *Orient*. Europa se ridică. Visul se realizează… Ea. Am fugit de ea, am pierdut-o… Vas din Orient”. 101 Orientul simbolizează căutarea din vis a lui Nerval şi femeia efemeră ce se află în centrul ei, atât ca dorinţă, cât şi ca pierdere. „Vaisseau d’Orient” – vas din Orient – se referă în mod enigmatic fie la femeie ca vas ce poartă Orientul, fie, posibil, la propriul vas al lui Nerval pentru Orient, la călătoria sa în proză, în oricare caz, Orientul e identificat cu *absenţa* comemorativă.

Cum altfel putem explica utilizarea neglijentă în *Voyage*, operă a unui spirit atât de original şi de individual, a unor lungi pasaje din Lane, încorporate fără şovăire de Nerval ca *propriile* descrieri ale Orientului? Este ca şi cum, eşuând atât în căutarea unei realităţi orientale stabile, cât şi în intenţia de a da o ordine sistematică reprezentării de către el a Orientului, Nerval ar fi împrumutat autoritatea unui text orientalist canonizat. După călătorie, pământul a rămas mort şi, în afara întruchipărilor sale din *Voyage*, strălucit realizate, dar fragmentate, eul lui nu a fost mai puţin năuc şi epuizat decât înainte. De aceea, retrospectiv, Orientul părea să aparţină unui tărâm negativ, în care naraţiunile ratate, cronicile lipsite de ordine, simplele transcrieri de texte savante au constituit singurul său vas posibil. Cel puţin Nerval nu a încercat să-şi salveze proiectul dăruindu-se din

toată inima planurilor Franţei legate de Orient, deşi el a recurs la orientalism pentru a realiza câte ceva din ce şi-a pus în gând.

În contrast cu viziunea negativă a lui Nerval asupra unui Orient golit, cea a lui Flaubert este eminamente materială. Notele sale de călătorie şi scrisorile dezvăluie un om ce prezintă scrupulos evenimente, persoane şi decoruri, încântătoare în bizareria lor, neîncercând niciodată să reducă absurdităţile din faţa lui. În ceea ce scrie (sau poate tocmai pentru că scrie), el acordă importanţă şocantului, transpus în expresii conştient lucrate: de exemplu, „inscripţiile şi excrementele de păsări sunt singurele două lucruri din Egipt care indică viaţa” 102. Gusturile sale alunecă spre pervers, a cărui formă e adesea o combinaţie de animalitate extremă, chiar de indecenţă grotescă, cu rafinament extrem şi uneori intelectual. Totuşi, acest gen special de perversitate nu a fost doar ceva observat, ci a fost şi studiat şi a ajuns să reprezinte un element esenţial în opera de ficţiune a lui Flaubert. Opoziţiile familiare sau ambivalenţele, cum le-a numit Harry Levin, din scrierile lui Flaubert – trup/spirit, Salomeea/Sfântul Ioan, Salammbô/Sfântul Anton103 – sunt puternic validate de ceea ce a văzut în Orient, de ceea ce, dată fiind învăţătura sa eclectică, a putut el vedea acolo din asocierea între cunoaştere şi grosolănia fizică. În Egiptul de Sus, a fost atras de arta egipteană antică, cu preţiozitatea şi lubricitatea sa deliberată: „existau picturi atât de scabroase chiar şi aşa de devreme în Antichitate?” La câte întrebări a răspuns cu adevărat Orientul comparativ cu problemele pe care le-a ridicat reiese din fragmentul următor:

Mă întrebi tu [mama lui Flaubert] dacă Orientul e la înălţimea a ceea ce-mi închipuiam. La înălţime, da, şi pe deasupra depăşeşte în întindere presupunerile mele. Am găsit conturat limpede ceea ce mi-era ceţos. Faptul a înlocuit presimţirea, aşa că de multe ori e ca şi cum aş regăsi deodată vechi vise uitate.104

Opera lui Flaubert e atât de complexă şi de vastă, încât face ca orice text simplu despre scrierile sale orientale să pară schematic şi în mod iremediabil incomplet. Totuşi, în contextul creat de alţi autori care s-au ocupat de Orient, poate fi corect descris un număr din principalele caracteristici ale orientalismului lui Flaubert. Ţinând seama de diferenţa dintre scrierile personale (scrisori, note de călătorie, însemnări de jurnal) şi scrierile estetice (romane şi povestiri), putem observa că perspectiva orientală a lui Flaubert e înrădăcinată într-o căutare spre est şi spre sud a unei „alternative fantastice", ceea ce „însemna culori superbe, în contrast cu tonalităţile gri ale peisajului provincial francez. Însemna un spectacol palpitant în locul rutinei monotone, misterul etern în locul familiarului" 105. Când a vizitat în realitate Orientul, totuşi, a fost impresionat de decrepitudinea şi bătrâneţea sa. Ca oricare alt orientalism, deci, al lui Flaubert este revitalizant: *el* trebuie să aducă Orientul la viaţă, el trebuie să şi-l ofere lui însuşi şi cititorilor săi, ceea ce se va face prin experienţa sa legată de Orient, experienţă din cărţi şi de la faţa locului, ca şi prin limbajul său destinat acestui scop. În consecinţă, romanele sale despre Orient au fost reconstrucţii istorice şi savant elaborate. Cartagina din *Salammbô* şi produsele imaginaţiei febrile a Sfântului Anton au fost rezultatele autentice ale lecturilor bogate ale lui Flaubert din sursele (mai ales occidentale) religiei, războiului, ritualului şi societăţilor orientale.

Ceea ce reţine opera estetică formală, dincolo de însemnele lecturilor bogate şi ale redactărilor lui Flaubert, sunt amintirile călătoriei în Orient. *Dictionnaire des idées reçues* spune că un orientalist e „cineva care a călătorit mult" 106, doar că Flaubert, spre deosebire de majoritatea altor călători, şi-a folosit călătoria în mod ingenios. Cele mai multe din experienţele sale au primit o formă teatrală. El e interesat nu doar de conţinutul a ceea ce vede, ci – ca Renan – de *felul cum* vede, de modul în care Orientul pare a i se prezenta, uneori oribil, dar întotdeauna atrăgător.

Flaubert e cel mai bun public al său:

...Spitalul Kase el-'Aini. Bine întreţinut. Opera lui Ciot Bei – i se vede încă mâna aici. Cazuri frumoase de sifilis; în rezerva mamelucilor lui Abbas, îl au mulţi. La un semn al doctorului, s-au ridicat cu toţii în picioare pe paturi, şi-au desfăcut curelele de la pantaloni (era ca un exerciţiu militar) şi şi-au deschis anusurile cu degetele ca să-şi arate şancrele. Infundibule enorme; unul avea păr crescut în anus. Penisul complet lipsit de piele al unui bătrân; m-am dat înapoi în faţa duhorii. Un rahitic: mâini îndoite spre spate, unghii lungi precum ghearele; i se putea vedea structura oaselor torsului la fel de clar ca un schelet; şi restul corpului îi era fantastic de slab, iar capul îi era plin de lepră albicioasă.

Sala de disecţii... Pe masă un cadavru de arab, larg deschis; un păr negru frumos...107

Detaliul lugubru al acestei scene e legat de multe scene din romanele lui Flaubert, în care boala ne este prezentată ca într-un teatru clinic. Fascinaţia sa în faţa disecţiei şi a frumuseţii aminteşte, de exemplu, de scena finală din *Salammbô*, ce culminează cu moartea rituală a lui Mâtho. În asemenea scene, sentimentele de repulsie sau de simpatie sunt reprimate în totalitate; ce contează e redarea corectă a detaliului exact.

Cele mai celebre momente din călătoria lui Flaubert în Orient sunt legate de Kuchuk Hanem, o renumită dansatoare şi curtezană egipteană, pe care a întâlnit-o în Wadi Halfa. El citise în Lane despre *almehs* şi *khawals*, dansatoare şi, respectiv, dansatori, dar imaginaţia lui, mai degrabă decât a lui Lane, a putut înţelege şi s-a putut bucura direct de paradoxul aproape metafizic al profesiei de *almeh* şi al sensului numelui ei. (în *Victory*, Joseph Conrad avea să repete observaţia lui Flaubert, făcându-şi eroina muziciană – Alma – irezistibil de atrăgătoare şi de periculoasă pentru Axei Heyst.) *Alemah* înseamnă, în arabă, o femeie învăţată. Era numele dat femeilor care recitau în mod desăvârşit poezie în societatea egipteană

conservatoare din secolul al XVIII-lea. La jumătatea secolului al XIX-lea, titlul era deja folosit ca un fel de nume de breaslă pentru dansatoare care erau şi prostituate, aşa cum era Kuchuk Hanem, al cărei dans numit „Albina" l-a văzut Flaubert înainte de a se culca cu ea. Ea era, desigur, prototipul mai multor personaje feminine din romanele lui Flaubert, în senzualitatea ei educată, în delicateţea şi (după părerea lui Flaubert) în vulgaritatea ei stupidă. Ce i-a plăcut în mod special la ea a fost faptul că nu părea să ceară nimic de la el, în timp ce „mirosul greţos" al ploşniţelor din patul ei se amesteca în mod fermecător cu „mireasma pielii sale, ce amintea lemnul de santal". După călătorie, i-a scris Louisei Colet, asigurând-o că „femeia orientală nu e altceva decât o maşină: ea nu face distincţie între un bărbat şi altul". Sexualitatea tăcută şi ireductibilă a lui Kuchuk i-a permis spiritului lui Flaubert să rătăcească în reflecţii a căror putere obsedantă asupra lui ne aminteşte oarecum de Deslauriers şi Frederic Moreau de la sfârşitul romanului *Educaţia sentimentală*:

În ceea ce mă priveşte, abia dacă am închis ochii. Privind frumoasa creatură adormită (ea sforăia, cu capul pe braţul meu: mi-am strecurat degetul arătător sub lănţişorul ei), noaptea mea a fost o lungă reverie infinit de intensă – de aceea am şi rămas. M-am gândit la nopţile mele petrecute în bordelurile din Paris – mi-a revenit în minte o întreagă serie de amintiri vechi – şi m-am gândit la ea, la dansul său, la vocea cu care cânta cântece lipsite de sens pentru mine şi chiar de cuvinte ce se puteau distinge.108

Femeia orientală reprezintă o ocazie şi o oportunitate pentru reveriile lui Flaubert; el e fermecat de independenţa ei, de nepăsarea ei emoţională, ca şi de ceea ce, stând lângă el, îi îngăduie să gândească. Mai puţin o femeie şi mai mult o desfăşurare de feminitate impresionantă, dar inexpresivă din punct de vedere verbal, Kuchuk e prototipul lui Salammbô şi al Salomeei lui Flaubert, ca şi al tuturor variantelor de ispită feminină

carnală, cărora le este supus Sfântul Anton. Precum Regina din Saba (care şi ea a dansat „Albina”), ar putea spune – dacă ar putea vorbi – „Eu nu sunt o femeie, sunt o lume” 109. Privită din alt unghi, Kuchuk e un simbol tulburător de fecunditate, cu deosebire orientală în sexualitatea ei luxuriantă şi aparent nelimitată. Casa ei, pe cursul superior al Nilului, ocupa o poziţie structural similară locului unde e ascuns vălul lui Tanit – zeiţa descrisă ca *Omniféconde* – în *Salammbô.110* Totuşi, la fel ca Tanit, Salomeea şi Salammbô însăşi, Kuchuk a fost menită să rămână stearpă, corupătoare, fără urmaşi. În ce măsură ea şi lumea orientală în care trăia a ajuns să intensifice sentimentul sterilităţii la Flaubert se poate vedea în pasajul următor:

Avem o orchestră mare, o paletă bogată, o varietate de resurse. Cunoaştem, probabil, mult mai multe trucuri şi şmecherii decât ştiam vreodată. Nu, ceea ce ne lipseşte este principiul intrinsec, sufletul lucrurilor, ideea însăşi a subiectului. Luăm notiţe, facem călătorii: deşertăciune! deşertăciune! Devenim savanţi, arheologi, istorici, doctori, cârpaci, oameni de gust. Ce rost au toate astea? Unde e miezul, verva, seva? De unde să începi? Unde să mergi? Suntem buni la supt, jucăm o mulţime de jocuri ale limbii, ne pipăim ore-n şir: dar lucrul real! Ejacularea, conceperea copilului! 111

Întreţesută în toate experienţele orientale ale lui Flaubert, incitante sau dezamăgitoare, există o asociere aproape uniformă între

Orient şi sex. Făcând această asociere, Flaubert nu a fost nici primul, nici cel mai exagerat exemplu al unui motiv remarcabil de persistent în atitudinile occidentale faţă de Orient. Şi, într-adevăr, motivul însuşi este deosebit de invariabil, deşi geniul lui Flaubert ar fi putut face mai mult decât al oricui altcuiva pentru a-i conferi demnitate artistică. De ce pare încă Orientul să sugereze nu doar fecunditate, ci şi promisiune (şi ameninţare) sexuală, senzualitate neobosită, dorinţă nelimitată, profunde

energii generative, e o temă pe care se pot face speculaţii: nu este domeniul analizei mele de aici, din păcate, în ciuda apariţiei sale frecvente. Totuşi, trebuie recunoscută importanţa sa ca fiind ceva care smulge răspunsuri complexe, uneori ca o descoperire de sine înfricoşătoare, la orientalişti, iar Flaubert a constituit un caz interesant de acest gen.

Orientul l-a obligat să revină la propriile-i resurse umane şi tehnice. Nu a reacţionat, cum nu a reacţionat nici Kuchuk, la prezenţa lui. Stând în faţa vieţii în desfăşurare a Orientului, Flaubert, ca şi Lane înaintea sa, şi-a simţit neputinţa indiferentă, poate şi reţinerea autoindusă, de a intra şi a deveni parte din ceea ce vedea. Aceasta a fost, desigur, problema veşnică a lui Flaubert; a existat înainte de vizita sa în Est şi a persistat şi după aceea. Flaubert a recunoscut dificultatea al cărei antidot era, în opera sa (mai ales într-o lucrare orientală precum *La Tentation de Saint Antoine*), sublinierea *formei* de prezentare enciclopedică a materialului în detrimentul angajării umane în viaţă. Într-adevăr, Sfântul Anton nu e altceva decât un om pentru care realitatea reprezintă o serie de cărţi, spectacole şi parade ce se desfăşoară tentant şi la distanţă în faţa ochilor săi. Întreaga învăţătură imensă a lui Flaubert e structurată – aşa cum foarte bine a remarcat Michel Foucault – ca o bibliotecă teatrală, fantastică, defilând sub privirea anahoretului112; parada păstrează în forma sa amintirile lui Flaubert de la Kase el' Aini (exerciţiile militare ale sifiliticilor) şi dansul lui Kuchuk. Mai la subiect e totuşi faptul că Sfântul Anton e un celibatar pentru care tentaţiile sunt în primul rând sexuale. După ce s-a împăcat cu fiecare gen de farmec periculos, în final i se oferă ocazia să arunce o privire la procesele biologice ale vieţii; e extaziat atunci când poate vedea viaţa născându-se, o scenă pentru care Flaubert însuşi s-a simţit incompetent în timpul şederii sale în Orient. Totuşi, pentru că Anton e extaziat, trebuie ca noi să privim scena cu ironie. Ce i se oferă la sfârşit, dorinţa de *a*

deveni materie, de a deveni viaţă, este, în cel mai bun caz, o dorinţă – iar dacă se poate sau nu realiza, nu putem şti.

În ciuda forţei inteligenţei sale şi a puterii sale enorme de acumulare intelectuală, Flaubert a simţit în Orient, în primul rând, că „cu cât te concentrezi mai mult asupra lui [în detaliu], cu atât mai puţin înţelegi întregul” şi, în al doilea rând, că „piesele se aşază de la sine” 113. În cel mai bun caz, aceasta produce o formă *spectaculoasă*, dar rămâne închisă participării totale a occidentalului la ea. La un nivel, a fost o situaţie personală problematică pentru Flaubert, iar el a imaginat mijloacele, dintre care pe unele le-am discutat, de a o rezolva. La un nivel mai general, a constituit o dificultate *epistemologică*, pentru care, desigur, exista disciplina orientalismului. La un moment dat în timpul călătoriei sale în Orient, el a luat în calcul la ce poate duce provocarea epistemologică. Fără ceea ce el numea spirit şi stil, mintea se putea „pierde în arheologie”: se referea la un fel de studiu înregimentat al antichităţilor, prin care exoticul şi bizarul s-ar închide în lexicoane, coduri şi, în final, în clişee de tipul celor ridiculizate de el în *Dicţionar de idei primite de-a gata*. Sub influenţa unei asemenea atitudini, lumea va fi „organizată ca un colegiu. Profesorii vor fi legea. Toată lumea va purta uniformă” 114. Căci, comparativ cu o astfel de disciplină impusă, el a simţit, fără îndoială, că modurile în care el a tratat materialul exotic, mai ales materialul oriental, a cărui experienţă a trăit-o şi despre care a citit ani de zile, erau de preferat. Aici era loc, cel puţin, pentru un sentiment al urgenţei, al imaginaţiei şi al flerului, în timp ce din tomurile arheologice se îndepărtase totul, mai puţin „învăţătura”. Şi, mai mult decât majoritatea romancierilor, Flaubert era familiarizat cu învăţătura organizată, cu produsele şi rezultatele ei: acestea sunt foarte evidente în necazurile lui Bouvard şi Pécuchet, dar ar fi fost la fel de evidente, la modul comic, în domenii precum orientalismul, ale căror atitudini textuale ţineau de lumea ideilor primite de-a gata. De aceea, fie se putea construi lumea cu vervă şi

stil, fie se putea copia neobosit, conform unor reguli academice impersonale de procedură. În ambele cazuri, se recunoştea sincer că Orientul era o lume din altă parte, aflată în afara legăturilor, sentimentelor şi valorilor obişnuite din lumea *noastră* occidentală.

În toate romanele sale, Flaubert asociază Orientul cu escapismul fanteziei sexuale. Emma Bovary şi Frédéric Moreau tânjesc după ceea ce nu au în vieţile lor burgheze monotone (sau pustii), şi ceea ce înţeleg ei că-şi doresc apare cu uşurinţă în visele lor sub forma unor clişee orientale: haremuri, prinţese, prinţi, sclavi, văluri, dansatori şi dansatoare, şerbeturi, uleiuri ş.a. Repertoriul e familiar, nu atât pentru că ne aminteşte de călătoriile lui Flaubert în Orient şi de obsesia lui pentru Orient, cât pentru că, încă o dată, asocierea se face clar între Orient şi libertatea sexului desfrânat.

5

Mai putem recunoaşte că, pentru Europa secolului al XIX-lea, cu*âm burghezirea* sa tot mai accentuată, sexul a fost instituţionalizat într-o măsură considerabilă. Pe de o parte, nu exista ceva precum sexul „liber” şi, pe de altă parte, sexul impunea, în societate, o încrengătură de obligaţii legale, morale, chiar politice şi economice de un fel detaliat şi cu siguranţă împovărător. Tot aşa cum diferitele colonii – pe lângă faptul că ofereau avantaje economice Europei metropolitane – erau şi locuri unde se putea trimite progenitura rebelă, populaţia inutilă de delincvenţi, săraci şi alţi nedoriţi, Orientul era un loc unde se puteau căuta experienţe sexuale de neobţinut în Europa. Aproape niciun scriitor care a scris despre Orient sau a călătorit într-acolo după 1800 nu s-a dispensat de această căutare: Flaubert, Nerval, „Dirty Dick” Burton şi Lane sunt cei mai remarcabili. În secolul XX, ne gândim la Gide, Conrad.

Maugham şi mulţi alţii. Ceea ce căutau ei adesea – pe bună dreptate, cred eu – era un gen diferit de sexualitate, poate mai libertină şi mai puţin vinovată; dar chiar şi

această căutare, dacă era repetată de suficient de mulţi oameni, putea deveni (şi a şi devenit) la fel de organizată şi de uniformă ca învăţătura însăşi. În timp, „sexul oriental” a fost o marfă la fel de normală ca oricare alta existentă în cultura de masă, cu rezultatul că cititorii şi scriitorii îl puteau avea, dacă doreau, fără a se duce neapărat în Orient.

A fost cu siguranţă adevărat că, pe la jumătatea secolului al XIX-lea, Franţa, nu mai puţin decât Anglia şi restul Europei, avea o industrie ştiinţifică înfloritoare în genul celei de care se temea Flaubert. Se produceau un mare număr de texte şi, mai important, agenţiile şi instituţiile care le răspândeau şi le propagau se găseau peste tot. Aşa cum au observat istoricii ştiinţei şi ai cunoaşterii, organizarea unor domenii ştiinţifice şi erudite, care a avut loc în secolul al XIX-lea, a fost riguroasă şi atotcuprinzătoare; exista un schimb regulat de informaţii, ca şi un acord în privinţa a ceea ce erau problemele şi un consens asupra paradigmelor potrivite pentru cercetare şi a rezultatelor sale.115 Aparatul care deservea studiile orientale făcea parte din domeniu şi acest aspect avea cu siguranţă Flaubert în minte atunci când spunea că „toată lumea va purta uniformă”. Un orientalist nu mai era un amator entuziast şi talentat sau, dacă era, avea dificultăţi în a fi luat în serios ca savant. Calitatea de orientalist însemna studii universitare în domeniul oriental (prin 1850, fiecare universitate europeană importantă avea o programă completă în una sau alta dintre disciplinele orientaliste), însemna subvenţie pentru o călătorie (poate din partea uneia dintre societăţile asiatice sau a unui fond pentru explorări geografice sau a guvernului), însemna publicare sub formă acreditată (poate sub marca unei societăţi ştiinţifice sau a unui fond pentru traduceri orientale). Şi, atât în cadrul breslei savanţilor orientalişti, cât şi pentru publicul larg, o asemenea acreditare uniformă acordată lucrărilor cercetării orientaliste, şi nu mărturia personală, nici impresia subiectivă, însemna

Ştiinţă.

La organizarea opresivă a subiectelor orientale se adăuga atenţia tot mai mare acordată de Puteri (aşa cum se numeau imperiile europene) Orientului şi mai ales Levantului. De la Tratatul de la Chanak din 1806 între Imperiul Otoman şi Marea Britanie, chestiunea estică plana şi mai insistent la orizonturile mediteraneene ale Europei. Interesele Angliei erau mai substanţiale în Est decât cele ale Franţei, dar nu trebuie să uităm manevrele Rusiei în Orient (Samarkand şi Buhara au fost preluate în 1868; calea ferată transcaspică a fost extinsă sistematic), ale Germaniei şi ale Austro-Ungariei. Intervenţiile Franţei în Africa de Nord nu au reprezentat, totuşi, singurele componente ale politicii sale islamice. În 1860, cu ocazia ciocnirilor între maroniţii[15] şi druizii din Liban (deja prevăzute de Lamartine şi Nerval), Franţa i-a sprijinit pe creştini, Anglia pe druizi. Căci problema care se afla în centrul politicii europene din Est era cea a minorităţilor, ale căror „interese" Puterile, fiecare în felul său, pretindeau că le apără şi le reprezintă. Evreii, ortodocşii greci şi ruşi, druizii, circasienii, armenii, kurzii, diferitele mici secte creştine, toate aceste grupuri făceau obiectul unor studii, planuri, proiecte ale Puterilor europene care îşi improvizau şi îşi construiau politica orientală.

Amintesc asemenea chestiuni doar pentru a menţine viu sentimentul existenţei unor niveluri suprapuse de interese, învăţătură oficială, presiune instituţională, ce acopereau Orientul ca subiect şi ca teritoriu în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Chiar şi cea mai banală carte de călătorie – şi au fost sute de asemenea cărţi scrise după mijlocul secolului116 – a contribuit la creşterea conştientizării publice a Orientului; o linie clară de demarcaţie despărţea plăcerile, isprăvile de tot felul şi monstruozităţile văzute de pelerinii individuali în Est (printre care unii călători americani, precum Mark Twain şi Herman Melville117) de relatările oficiale ale călătorilor

15 Maroniţi - grup de creştini uniţi din Liban (n. trad.).

savanţi, ale misionarilor, ale funcţionarilor guvernamentali şi ale altor martori experţi. Această linie de demarcaţie exista clar în mintea lui Flaubert, aşa cum trebuie să fi existat în orice conştiinţă individuală ce nu avea o perspectivă naivă asupra Orientului ca teren de exploatare literară.

Scriitorii englezi în ansamblu aveau un sentiment mai pronunţat şi mai puternic decât francezii în privinţa a ceea ce pelerinajele orientale puteau provoca. India reprezenta o constantă valoros de reală în acest sens şi, de aceea, întregul teritoriu dintre Mediterana şi India a dobândit o importanţă proporţional mai mare. Scriitorii romantici ca Byron şi Scott au avut, în consecinţă, o viziune politică asupra Orientului Apropiat şi o conştiinţă foarte combativă a modului cum trebuiau dirijate relaţiile dintre Orient şi Europa. Simţul istoric al lui Scott din *The Talisman* şi *Count Robert of Paris* i-a permis să plaseze acţiunea acestor romane în Palestina cruciată şi, respectiv, în Bizanţul secolului al XI-lea, fără a reduce însă din aprecierea sa politică prudentă la adresa modului în care puterile europene acţionau în regiuni străine. Eşecul lui *Tancred* al lui Disraeli poate fi cu uşurinţă atribuit cunoştinţelor poate prea vaste ale autorului legate de politica orientală şi de reţeaua de interese ale puterii engleze; dorinţa nevinovată a lui Tancred de a merge la Ierusalim îl face pe Disraeli să rătăcească în descrieri ridicol de complexe ale felului cum un şef de trib libanez încearcă să se folosească de druizi, de musulmani, de evrei şi de europeni în avantajul său politic. La sfârşitul romanului, căutarea Estului de către Tancred încetează mai mult sau mai puţin, pentru că nu există nimic în viziunea materială a lui Disraeli asupra realităţilor orientale care să încurajeze impulsurile oarecum capricioase ale pelerinului. Nici chiar George Eliot, care nu a vizitat niciodată personal Orientul, nu a putut susţine echivalentul evreiesc al unui pelerinaj oriental în *Daniel Deronda* (1876) fără a rătăci în complexităţile realităţilor

britanice care au afectat în mod decisiv proiectul privind Estul.

Astfel, ori de câte ori motivul oriental nu a fost, pentru scriitorul englez, în principal o chestiune stilistică (precum în *Rubâiyât* de Fitz Gerald sau în *Adventures of Hajji Baba ofispahan* de Morier), acest motiv l-a forţat pe scriitor să se confrunte cu o serie de situaţii ce opuneau rezistenţă fanteziei sale individuale. Nu există echivalente engleze ale lucrărilor orientale ale lui Chateaubriand, Lamartine, Nerval şi Flaubert, tot la fel cum omologii orientalişti anteriori ai lui Lane – Sacy şi Renan – au fost considerabil mai conştienţi decât el de cât de mult creau subiectul despre care scriau. Forma unor lucrări ca *Cot hen* de Kinglake (1844) şi *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* de Burton (1855 – 1856) este în mod rigid cronologică şi conştiincios de lineară, de parcă ceea ce descriau autorii era o excursie de făcut cumpărături într-un bazar oriental mai degrabă decât o aventură. Opera lui Kinglake, nemeritat de celebră şi de populară, este un catalog jalnic de etnocentrisme pompoase şi de relatări obositor de plate despre Est, făcute de un englez. În carte, pretinsul său scop este de a dovedi că o călătorie în Orient e importantă pentru „modelarea propriului caracter, adică a propriei identităţi”, dar, de fapt, aceasta se dovedeşte a fi puţin mai mult decât consolidarea „propriului” antisemitism, a „propriei” xenofobii şi a „propriilor” prejudecăţi de rasă, generală şi universală. Ni se spune, de exemplu, că o *mie şi una de nopţi* e o operă prea vie şi prea inventivă pentru a fi fost creată de „un simplu oriental, care, în privinţa creaţiei, este ceva mort şi uscat, o mumie mentală”. Deşi Kinglake mărturiseşte vesel că nu cunoaşte nicio limbă orientală, această ignoranţă nu-l opreşte să facă generalizări rapide despre Orient, cultura, mentalitatea şi societatea sa. Multe atitudini pe care le repetă sunt canonice, desigur, dar este interesant cât de puţin i-a afectat opiniile experienţa de a fi vizitat efectiv Orientul. Ca mulţi alţi călători, el e mai

interesat să se refacă pe sine şi Orientul (mort şi uscat, o mumie mentală) decât să vadă ce e de văzut. Fiecare fiinţă pe care o întâlneşte pur şi simplu îi confirmă ideea că esticii pot fi cel mai bine trataţi prin intimidare, şi ce alt instrument mai bun de intimidare există decât un ego occidental suveran? în drum spre Suez, traversând deşertul, singur, el se bucură de independenţa şi puterea sa: „Am fost aici, în acest deşert african, şi *eu însumi*, *nu altcineva*, *am răspuns de viaţa mea*". Orientul îi serveşte lui Kinglake în scopul relativ inutil de a-l lăsa să pună stăpânire pe sine însuşi.

La fel ca Lamartine înaintea sa, Kinglake şi-a identificat în mod confortabil conştiinţa superioară cu cea a naţiunii sale, diferenţa fiind că, în cazul englezului, guvernul său a fost mai aproape de a se stabili în restul Orientului decât Franţa, pentru moment. Flaubert a văzut acest lucru cu o exactitate perfectă:

Mi se pare aproape imposibil ca, în scurt timp, Anglia să nu cucerească Egiptul. Ea are deja o mulţime de trupe în Aden, traversarea Suezului va facilita sosirea soldaţilor britanici în Cairo într-o bună dimineaţă – vestea va ajunge în Franţa peste două săptămâni şi toată lumea va fi foarte surprinsă! Reţineţi prezicerea mea: la primul semn de tulburare în Europa, Anglia va prelua Egiptul, Rusia va prelua Constantinopolul, iar noi, ca măsură represivă, vom fi masacraţi în munţii Siriei.119

În ciuda individualităţii lor mult lăudate, vederile lui Kinglake exprimă o voinţă publică şi naţională asupra Orientului; ego-ul său este instrumentul acestei exprimări a voinţei, şi în niciun caz stăpânul ei. Nu există nicio dovadă în scrierile sale că s-ar fi străduit să creeze o nouă opinie în privinţa Orientului; nici cunoştinţele, nici personalitatea lui nu erau potrivite pentru aceasta şi aici rezidă marea diferenţă dintre el şi Richard Burton. În calitate de călător, Burton a fost un adevărat aventurier; ca savant, putea ţine piept oricărui orientalist academic din Europa; ca personalitate, a fost extrem de conştient de

necesitatea luptei între sine însuşi şi profesorii în uniformă care conduceau Europa şi cunoştinţele europene într-un anonimat perfect şi cu fermitate ştiinţifică. Tot ce a scris Burton dovedeşte această combativitate, rareori cu un dispreţ mai candid faţă de oponenţii săi decât în prefaţa la traducerea celor *o mie şi una de nopţi*. Pare că a simţit un fel special de plăcere infantilă în a demonstra că el ştie mai mult decât orice profesionist erudit, că el cunoaşte mult mai multe detalii decât ei, că el poate utiliza materialul cu mai multă înţelepciune, tact şi inovaţie.

Precum am afirmat anterior, opera lui Burton, bazată pe experienţa sa personală, ocupă o poziţie intermediară între genurile orientaliste reprezentate, pe de o parte, de Lane şi, pe de alta, de scriitorii francezi despre care am discutat. Naraţiunile sale orientale sunt structurate ca pelerinaje şi, în cazul lucrării *The Land of Midian Revisited*, ca pelerinaje pentru a doua oară la locuri cu semnificaţie uneori religioasă, uneori politică şi economică. El e prezent ca personaj principal în aceste scrieri, aflat în centrul aventurii fantastice şi chiar al fanteziei (ca scriitorii francezi) şi, în aceeaşi măsură, comentând societatea şi obiceiurile orientale, cu autoritate, şi manifestându-se ca occidental detaşat (precum Lane). A fost considerat pe drept primul dintr-o serie de călători victorieni în Est, aprig individualişti (ceilalţi fiind Blunt şi Doughty) de către Thomas Assad, care îşi bazează lucrarea pe diferenţa de ton şi inteligenţă între opera autorilor de care se ocupă el şi scrieri precum *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon* (1851) de Austen Layard, celebra *The Crescent and the Cross* (1844) de Eliot Warburton, *Visit to the Monasteries of the Levant* (1849) de Robert Curzon şi (o carte pe care nu o menţionează) *Notes of a journey from Cornhill to Grand Cairo* (1845) de Thackeray, moderat de amuzantă.120 Totuşi, moştenirea lui Burton e mai complexă decât individualismul, tocmai pentru că în scrierile sale găsim exemplificată lupta dintre individualism şi un puternic

sentiment de identificare naţională cu Europa (în mod specific, Anglia) ca putere imperială în Est. Assad subliniază cu precizie că Burton a fost un imperialist, în ciuda apropierii sale simpatetice de arabi; dar ce e mai relevant este că Burton s-a considerat atât un rebel împotriva autorităţii (de unde identificarea sa cu Estul ca loc al unei eliberări de autoritatea morală victoriană), cât şi un reprezentant potenţial al autorităţii în Est. Ceea ce prezintă interes este tocmai *maniera* acestei coexistenţe între două roluri antagoniste ale sale.

În final, problema se reduce la chestiunea cunoştinţelor despre Orient, motiv pentru care o analiză a orientalismului lui Burton trebuie să încheie prezentarea structurilor şi a restructurărilor orientaliste în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea. Ca aventurier călător, Burton a considerat că duce aceeaşi viaţă ca poporul în a cărui ţară trăia. Cu mult mai mult succes decât T.E. Lawrence, el a fost capabil să devină oriental; nu numai că vorbea perfect limba, ci a putut şi să înţeleagă esenţa islamului şi, deghizat în învăţat musulman indian, a mers în pelerinaj la Meca.

Totuşi, caracteristica cea mai extraordinară a lui Burton este, cred eu, faptul că era anormal de conştient de gradul în care viaţa omului în societate era guvernată de reguli şi coduri. Vastele sale informaţii despre Orient, ce se pot găsi în fiecare pagină scrisă de el, relevă faptul că ştia că Orientul în general şi islamul în particular erau sisteme de informaţii, comportament şi credinţă, că a fi oriental sau musulman însemna a cunoaşte anumite lucruri într-un anumit fel şi că acestea constituiau, desigur, subiectul istoriei, al geografiei şi al dezvoltării societăţii în împrejurări specifice. Astfel, relatările călătoriilor sale în Est ne dezvăluie o conştiinţă a acestor lucruri, capabilă să conducă o naraţiune pe tema lor: nimeni care nu cunoştea arabă şi islamul la fel de bine ca Burton nu putea ajunge atât de departe ca el, până la a deveni cu adevărat pelerin la Meca şi la Medina. Deci, ceea ce citim în proza lui este

istoria unei conştiinţe care şi-a croit calea cu succes într-o cultură străină, asimilându-i sistemele de informaţii şi de comportament. Libertatea lui Burton a constat în faptul că s-a îndepărtat de originile sale europene suficient de mult pentru a trăi ca un oriental. Fiecare scenă din *Pilgrimage* ni-l dezvăluie învingând obstacolele cu care s-a confruntat ca străin într-un loc neobişnuit. A putut face lucrul acesta întrucât cunoştea suficient de bine societatea în cauză.

La niciun alt autor care a scris despre Orient nu simţim la fel de bine ca la Burton că generalizările despre orientali – de exemplu paginile despre noţiunea de *Kayf* la arabi sau despre felul cum învăţământul corespunde spiritului oriental (pagini destinate foarte clar să combată afirmaţiile naive ale lui Macaulay) 121 – sunt rezultatul cunoştinţelor despre Orient dobândite de cineva care a trăit acolo, care l-a văzut direct, care a încercat să privească viaţa orientală din punctul de vedere al unei persoane implicate în ea. Totuşi, ceea ce mai e vizibil în proza lui Burton este un sentiment al dominaţiei asupra tuturor complexităţilor vieţii orientale. Fiecare din notele de subsol ale lui Burton, fie în *Pilgrimage*, fie în traducerea celor o *mie şi una de nopţi* (sau în *Terminal Essay* la acestea122) a fost destinată a constitui o mărturie a victoriei sale asupra sistemului uneori scandalos de cunoştinţe orientale, un sistem pe care el a ajuns să-l stăpânească prin propriile forţe. Fiindcă nici în proza lui Burton Orientul nu ne este *oferit* direct; totul despre el ne este prezentat prin intervenţiile avizate (şi adesea indecente) ale lui Burton, care ne amintesc în mod repetat cum a preluat el controlul asupra vieţii orientale în folosul naraţiunii sale. Şi tocmai acest lucru – care în *Pilgrimage* este o realitate – înalţă conştiinţa lui Burton la o poziţie de supremaţie asupra Orientului.

În acea poziţie, individualitatea sa întâlneşte vrând-nevrând şi fuzionează într-adevăr cu vocea imperiului, care constituie ea însăşi un sistem de reguli, de coduri şi de obiceiuri epistemologice concrete. Astfel, atunci când

Burton ne spune, în *Pilgrimage*, că „Egiptul e o comoară ce trebuie cucerită”, că el „este premiul cel mai tentant oferit de Est ambiţiei europene, chiar fără excepţia Cornului de Aur” 123, trebuie să recunoaştem felul cum vocea caracteristică a maestrului cu vaste cunoştinţe despre Orient susţine vocea ambiţiei europene de dominaţie asupra Orientului.

Cele două voci ale lui Burton, contopite în una singură, prevestesc opera unor orientalişti agenţi imperiali, ca T.E. Lawrence, Edward Henry Palmer, D.G. Hogarth, Gertrude Bell, Ronald Storrs.

St. John Philby şi William Gifford Palgrave, ca să amintim doar câţiva scriitori englezi. Dubla intenţie a lui Burton este de a folosi şederea sa în Orient pentru observaţii ştiinţifice *şi* de a nu-şi sacrifica foarte uşor individualitatea în acest scop. A doua intenţie îl conduce inevitabil la supunerea faţă de cea dintâi, deoarece, aşa cum va apărea tot mai evident, el este un european pentru care cunoştinţe precum cele ale sale despre societatea orientală sunt posibile doar pentru un european cu o conştiinţă europeană a societăţii ca o colecţie de reguli şi practici. Cu alte cuvinte, pentru a fi european în Orient, şi pentru a fi un european bine informat, trebuie să vezi şi să cunoşti Orientul ca pe un domeniu guvernat de Europa. Orientalismul, care este sistemul de cunoştinţe ale Europei sau ale Occidentului despre Orient, devine astfel sinonim cu dominaţia europeană asupra Orientului, dominaţie ce anulează efectiv chiar şi excentricităţile stilului personal al lui Burton.

Burton a dus autoritatea cunoştinţelor personale, autentice, simpatetice şi umaniste despre Orient cât s-a putut de departe în lupta cu tradiţia cunoştinţelor europene oficiale despre Orient. În istoria încercărilor din secolul al XIX-lea de a restaura, de a restructura şi de a reabilita diferitele sfere ale cunoaşterii şi ale vieţii, orientalismul – ca toate celelalte discipline savante inspirate de romantism – a avut o importantă contribuţie.

Căci acest domeniu nu numai că a evoluat de la un sistem de observaţie inspirată spre ceea ce Flaubert a numit o instituţie organizată de învăţătură, ci a şi redus personalităţile unor individualişti dintre cei mai redutabili, ca Burton, la rolul de scribi imperiali. De la condiţia de simplă zonă, Orientul a devenit un domeniu al realei dominaţii savante şi al potenţialei guvernări imperiale. Rolul primilor orientalişti, ca Renan, Sacy şi Lane, a fost să-şi ofere lucrările şi Orientul împreună cu o *mise en scène*; orientaliştii de mai târziu, cercetători sau literaţi, au ocupat scena cu hotărâre. Şi mai târziu, întrucât scena avea nevoie de a fi condusă, a devenit clar că instituţiile şi guvernele se pricepeau mai bine la condus decât indivizii. Aceasta este moştenirea orientalismului secolului al XIX-lea lăsată secolului XX. Trebuie să cercetăm acum cât se poate de exact modul în care orientalismul secolului XX – început prin procesul îndelungat al ocupării Orientului de către Vest din anii 1880 – a controlat cu succes libertatea şi cunoaşterea, pe scurt, felul cum orientalismul a fost complet oficializat ca o copie a lui însuşi, reprodusă la nesfârşit.

3

Orientalismul astăzi

„Îi vedeam ţinându-şi idolii în braţe ca pe nişte mari copii ologi”.

— Gustave Flaubert, Ispitirea Sfântului Anton

„Cucerirea pământului, care înseamnă, în general, răpirea lui de la cei cu pielea diferit colorată şi cu nasul ceva mai turtit decât al nostru, nu e un lucru prea frumos când îl priveşti mai de aproape. Ceea ce îl răscumpără este doar ideea. O idee îndărătul faptului; nu o prefăcătorie sentimentală, ci o idee; şi o încredere generoasă în această idee… ceva ce poţi aşeza sus de tot, aşa ca să te înclini în faţă-i şi să-i aduci jertfe…”

— Joseph Conrad, Inima întunericului

I. Orientalism latent şi manifest în primul capitol, am încercat să indic domeniul gândirii şi al acţiunii acoperit

de cuvântul *orientalism*, utilizând ca tipuri privilegiate experienţele britanice şi franceze privind Orientul Apropiat, islamul şi arabii. În acele experienţe am descoperit o relaţie intimă, poate cea mai intimă şi bogată relaţie între Occident şi Orient. Acele experienţe făceau parte dintr-o relaţie mult mai largă între Europa sau Vest şi Orient, dar ceea ce pare a fi influenţat cel mai mult orientalismul a fost un sentiment destul de constant al confruntării, resimţit de occidentali în relaţia lor cu Estul. Noţiunea de graniţă între Est şi Vest, diversele grade de inferioritate şi de putere conferite lor, tipurile de trăsături caracteristice atribuite Orientului, toate acestea atestă o divizare imaginativă şi geografică preconceptă între Est şi Vest, experimentată de-a lungul veacurilor şi lăsată moştenire generaţiilor următoare. În al doilea capitol, atenţia mi s-a concentrat asupra fazelor iniţiale a ceea ce eu numesc orientalism modern, care a început în ultima parte a secolului al XVIII-lea şi în primii ani ai secolului al XIX-lea. Întrucât nu am intenţionat ca lucrarea mea să devină o cronică narativă a evoluţiei studiilor orientale din Occidentul modern, am propus în schimb o relatare despre apariţia, dezvoltarea şi instituţiile orientalismului, aşa cum s-au format ele pe un fond de istorie intelectuală, culturală şi politică până prin anii 1870 şi 1880. Deşi interesul meu faţă de orientalism a inclus aici o varietate decent de mare de savanţi şi de scriitori de ficţiune, nu pot pretinde deloc că am prezentat mai mult decât o descriere a structurilor tipice (şi a tendinţelor lor ideologice) ce constituie acest domeniu, legăturile sale cu alte discipline şi lucrările unora dintre savanţii săi cei mai influenţi. Principalele mele presupuneri au fost şi continuă să fie că domeniile de studiu, ca şi lucrările chiar şi ale celui mai excentric artist, sunt influenţate de societate, de tradiţiile culturale, de împrejurările concrete şi de elemente de stabilizare cum ar fi şcolile, bibliotecile şi guvernele; în plus, că nici cercetătorii ştiinţifici, nici scriitorii de ficţiune nu sunt liberi, ci limitaţi în imaginile, presupunerile şi intenţiile

lor; şi, în sfârşit, că progresele înregistrate de o „ştiinţă” ca orientalismul în forma sa academică sunt în mod mai puţin obiectiv adevărate decât ne place adesea să credem. Pe scurt, studiul meu a încercat să descrie *structura* care face din orientalism un subiect coerent, chiar admiţând că, în calitate de idee, de concept sau de imagine, cuvântul Orient are o considerabilă şi interesantă rezonanţă culturală în Vest.

Înţeleg că asemenea presupuneri nu sunt lipsite de o latură polemică. Majoritatea dintre noi presupun, în general, că învăţătura şi cercetarea evoluează pe măsură ce timpul trece, ce sunt acumulate informaţii, ce sunt perfecţionate metodele, iar generaţiile de savanţi le depăşesc pe cele dinaintea lor. În plus, întreţinem o mitologie a creaţiei, în care se crede că geniul artistic, talentul original sau intelectul puternic îşi pot depăşi limitele propriului timp şi spaţiu pentru a înfăţişa lumii o nouă realizare. Ar fi lipsit de sens să negăm că asemenea idei sunt adevărate. Totuşi, posibilităţile de lucru prezente în cultură pentru un spirit mare şi original nu sunt niciodată nelimitate, tot cum este adevărat că un mare talent are un respect sănătos pentru ceea ce alţii au făcut înaintea sa şi pentru ceea ce domeniul conţine deja. Munca predecesorilor, viaţa instituţională a disciplinei ştiinţifice, natura colectivă a oricărei întreprinderi savante, toate acestea, ca să nu mai menţionăm împrejurările economice şi sociale, tind să diminueze efectele producţiei individului erudit. Un domeniu ca orientalismul are o identitate cumulativă şi corporativă, identitate deosebit de puternică datorită legăturilor sale cu învăţătura tradiţională (clasicii, Biblia, filologia), cu instituţiile publice (guverne, companii comerciale, societăţi geografice, universităţi) şi cu scrierile determinate generic (cărţi de călătorii, cărţi de explorări, fantezii, descrieri exotice). Pentru orientalism, rezultatul a fost un fel de consens: anumite lucruri, anumite tipuri de afirmaţii, anumite tipuri de lucrări i-au părut orientalistului corecte. El şi-a construit munca şi cercetarea pe baza lor,

iar ele, la rândul lor, i-au influenţat puternic pe noii scriitori şi cercetători. Orientalismul poate fi privit deci ca un gen de scriere, de viziune şi de studiu regularizat (orientalizat), dominat de imperative, de perspective şi înclinaţii ideologice, în mod ostentativ potrivite pentru Orient. Orientul e discutat, cercetat, administrat şi exprimat în anumite moduri discrete.

Aşadar, Orientul care apare în orientalism este un sistem de reprezentări creat de o întreagă serie de forţe, care au adus Orientul în învăţătura şi în conştiinţa occidentală şi apoi în imperiul occidental. Dacă definiţia aceasta a orientalismului pare mai mult politică, este pur şi simplu pentru că eu cred că orientalismul a fost el însuşi un produs al anumitor forţe şi activităţi politice. Orientalismul e o şcoală de interpretare, al cărei material se întâmplă să fie Orientul, civilizaţiile, popoarele şi regiunile sale. Descoperirile lui obiective – munca a nenumăraţi savanţi devotaţi, care au editat texte şi le-au tradus, au codificat gramatici, au scris dicţionare, au reconstruit epoci moarte, au produs o învăţătură verificabilă în mod pozitivist – sunt şi au fost întotdeauna condiţionate de faptul că adevărurile sale, ca orice adevăr oferit de limbă, sunt întruchipate de limbă, iar adevărul limbii nu este, după cum spunea Nietzsche odată, decât:

O armată mobilă de metafore, metonimii şi antropomorfisme – pe scurt, o sumă de relaţii umane, care au fost îmbunătăţite, transpuse şi înfrumuseţate poetic şi retoric, şi care, după o utilizare îndelungată, îi par ferme, canonice şi obligatorii unui popor: adevărurile sunt iluzii despre care s-a uitat că sunt iluzii.1

Poate că o concepţie ca a lui Nietzsche ne va şoca prin aceea că e prea nihilistă, dar cel puţin va atrage atenţia asupra faptului că, în măsura în care a existat în conştiinţa Occidentului, Orientul a fost un cuvânt care, mai târziu, a acumulat o gamă largă de înţelesuri, de asociaţii şi de conotaţii, şi că toate acestea nu se refereau neapărat la Orientul real, ci la câmpul din jurul cuvântului.

Astfel, orientalismul nu e doar o doctrină pozitivă despre Orient, care există în Occident; este şi o tradiţie academică influentă (când te referi la un specialist, numit orientalist), precum şi o zonă de interes definită de călători, întreprinderi comerciale, guverne, expediţii militare, cititori de romane sau povestiri despre aventuri exotice, biologi şi pelerini, pentru care Orientul reprezintă un tip specific de cunoaştere a locurilor, popoarelor şi civilizaţiilor specifice. Căci idiomurile Orientului au devenit frecvente şi au început să ocupe un loc important în discursul european. Sub idiomuri, exista un nivel al doctrinei despre Orient, doctrină formată pe baza experienţelor multor europeni, convergând cu toţii înspre aspecte esenţiale ale Orientului, cum ar fi caracterul oriental, despotismul oriental, senzualitatea orientală etc. Pentru orice european din secolul al XIX-lea – şi cred că se poate spune astfel aproape fără calificativ – orientalismul a fost un sistem de adevăruri, în sensul dat cuvântului de Nietzsche. De aceea, e adevărat că fiecare european, în ceea ce putea spune despre Orient, era, în consecinţă, rasist, imperialist şi aproape în totalitate etnocentric. Va dispărea ceva din usturimea imediată a acestor etichetări dacă amintim, în plus, că societăţile omeneşti, cel puţin culturile mai avansate, au oferit rareori individului altceva decât imperialism, rasism şi etnocentrism în relaţia cu „alte” culturi. Astfel, orientalismul a ajutat şi a fost ajutat de presiunile generale ale culturii care au tins să facă mai rigid sentimentul diferenţei dintre părţile europene şi cele asiatice ale lumii. Convingerea mea este că orientalismul reprezintă în mod fundamental o doctrină politică asupra Orientului, deoarece Orientul a fost mai slab decât Occidentul, ceea ce a creat confuzie între diferenţele dintre Orient şi Occident şi slăbiciunile Orientului.

Această idee a fost prezentată la începutul primului capitol şi aproape toate paginile care au urmat au servit, în parte, la confirmarea ei. Existenţa însăşi a unui „domeniu” ca orientalismul, fără niciun echivalent corespunzător în

Orientul însuşi, sugerează puterea relativă a Orientului şi a Occidentului. S-a scris un număr enorm de pagini despre Orient şi ele semnifică, desigur, un grad şi o cantitate formidabile de condiţionări reciproce cu Orientul; dar indiciul crucial al forţei occidentale e că nu există nicio posibilitate de a compara deplasarea occidentalilor spre Est (începând cu sfârşitul secolului al XVIII-lea) cu deplasarea orientalilor spre Vest. Lăsând deoparte faptul că armatele occidentale, corpurile consulare, negustorii şi expediţiile ştiinţifice şi arheologice se îndreptau întotdeauna către Est, numărul de călători din Estul islamic către Europa între 1800 şi 1900 e foarte mic comparativ cu numărul din direcţia cealaltă2. În plus, călătorii estici mergeau în Vest pentru a învăţa de la o cultură avansată şi a o privi cu uimire; scopurile călătorilor vestici în Orient erau, aşa cum am văzut, de un gen diferit. Mai mult, s-a estimat că au fost scrise în jur de 60.000 de cărţi despre Orientul Apropiat între 1800 şi 1950: nu există însă o cifră comparabilă pentru cărţile orientale despre Occident. Ca aparat cultural, orientalismul era agresiune, acţiune, judecată, dorinţă de adevăr şi cunoaştere. Orientul a existat pentru Occident, sau aşa li se părea multor orientalişti, a căror atitudine faţă de obiectul muncii lor a fost fie paternalistă, fie nevinovat condescendentă, dacă nu erau, desigur, clasicişti, caz în care Orientul „clasic" era meritul *lor* şi nu al Orientului modern, lamentabil. Şi apoi, susţinând munca savanţilor occidentali, existau numeroase agenţii şi instituţii fără corespondent în societatea orientală.

Un asemenea dezechilibru între Est şi Vest există, în mod evident, în funcţie de modelele istorice schimbătoare. În perioada sa de înflorire politică şi militară dintre secolele VIII şi XVI, islamul a dominat atât Estul, cât şi Vestul. Atunci, centrul puterii s-a deplasat către Vest, iar acum, la sfârşitul secolului XX, pare a se îndrepta din nou către Est. Relatarea mea din capitolul al doilea despre orientalismul din secolul al XIX-lea s-a oprit asupra unei

perioade deosebit de încărcate din a doua parte a secolului, când aspectele adesea trenante, abstracte şi descriptive ale orientalismului erau pe punctul de a dobândi un nou sentiment al misiunii concrete în serviciul colonialismului oficial. Acest proiect şi acest moment vreau să le descriu acum, mai ales că ele ne vor prezenta câte ceva din fundalul important al crizelor orientalismului din secolul XX şi renaşterea puterii politice şi culturale în Est.

Cu mai multe ocazii, m-am referit la legăturile dintre orientalism ca un corpus de idei, credinţe, clişee sau cunoştinţe despre Est şi alte şcoli de gândire din cultură, în general. Una dintre realizările importante ale orientalismului din secolul al XIX-lea a fost rafinarea ideilor esenţiale despre Orient – senzualitatea sa, tendinţa spre despotism, mentalitatea aberantă, obişnuinţa impreciziei, înapoierea – într-o coerenţă distinctă şi categorică; astfel, utilizarea de către un scriitor a cuvântului *oriental* constituia o referinţă suficientă pentru ca însuşi cititorul să identifice un corpus specific de informaţii despre Orient. Aceste informaţii păreau a fi neutre din punct de vedere moral şi în mod obiectiv valabile; păreau a avea un statut epistemologic egal cu acela al cronologiei istorice sau al localizării geografice. În forma sa de bază, deci, materialul oriental nu putea fi cu adevărat contestat prin descoperirile nimănui, nici nu părea a fi reevaluat vreodată în totalitate, în schimb, lucrările diferiţilor savanţi din secolul al XIX-lea şi ale unor autori de opere de ficţiune au făcut ca acest corpus de cunoştinţe să fie mai clar, mai detaliat, mai substanţial şi mai distinct faţă de „occidentalism”. Totuşi, ideile orientaliste se puteau asocia cu teoriile filosofice generale (cum ar fi cele despre istoria omenirii şi a civilizaţiei) şi puteau difuza ipoteze despre lume, cum le numesc uneori filosofii; şi, în multe feluri, cei care au contribuit, ca profesionişti, la îmbogăţirea cunoştinţelor despre Orient, au dorit să-şi exprime ideile şi concepţiile, lucrările ştiinţifice, observaţiile contemporane, într-un limbaj şi o

terminologie a căror valabilitate culturală a rezultat din alte ştiinţe şi sisteme de gândire.

Distincţia pe care o fac este, în realitate, între o pozitivitate aproape inconştientă (şi desigur intangibilă), pe care o voi numi orientalism *latent*, şi diferitele concepţii despre societatea, limbile, literaturile, istoria, sociologia etc. orientale, pe care le voi numi orientalism *manifest*. Orice schimbare ce intervine în cunoştinţele despre Orient se regăseşte aproape exclusiv în orientalismul manifest; unitatea, stabilitatea şi durabilitatea orientalismului latent sunt mai mult sau mai puţin constante. La autorii din secolul al XIX-lea, pe care i-am analizat în capitolul al doilea, diferenţele între ideile lor despre Orient pot fi caracterizate ca diferenţe în exclusivitate manifeste, diferenţe de formă şi stil personal, rareori de conţinut fundamental. Fiecare dintre ei a menţinut intactă individualitatea Orientului, excentricitatea, înapoierea, indiferenţa sa tăcută, penetrabilitatea sa feminină, maleabilitatea sa indolentă; de aceea, fiecare autor de scrieri despre Orient, de la Renan la Marx (din punct de vedere ideologic), sau de la cei mai riguroşi savanţi (Lane şi Sacy) până la cele mai puternice imaginaţii (Flaubert şi Nerval), a văzut Orientul ca pe o zonă care cerea atenţia Occidentului, cerea a fi reconstruită şi chiar salvată. Orientul a existat ca un loc izolat din calea progresului european în ştiinţe, arte şi comerţ. Astfel, orice valori bune sau rele erau atribuite Orientului, ele apăreau ca depinzând de un interes foarte special al Vestului faţă de Orient. Aceasta a fost situaţia începând cu anii 1870 până în prima parte a secolului XX, dar voi da acum câteva exemple pentru a ilustra ceea ce vreau să spun.

Tezele despre înapoierea, degenerarea şi inegalitatea dintre Orient şi Vest s-au asociat cel mai uşor la începutul secolului al XIX-lea cu ideile privind bazele biologice ale inegalităţii rasiale. Astfel, clasificările rasiale din *Le Règne animal* a lui Cuvier, din

Essai sur l'inégalité des races humaines a lui

Gobineau şi *The Dark Races of Man* a lui Robert Knox şi-au găsit un partener voluntar în orientalismul latent. La aceste idei s-a adăugat darwinismul de ordinul doi, care părea să accentueze valabilitatea „ştiinţifică" a împărţirii raselor în avansate şi înapoiate sau europene-ariene şi orientale-africane. Astfel, întreaga problemă a imperialismului, aşa cum a fost ea dezbătută la sfârşitul secolului al XIX-lea de către promperialişti şi antiimperialişti deopotrivă, a dus mai departe tipologia binară a raselor, culturilor şi societăţilor avansate şi înapoiate (sau supuse). Cartea lui John Westlake *Chapters on the Principles of International Law* (1894) susţine, de exemplu, că regiuni ale pământului, desemnate ca „necivilizate" (un cuvânt ce poartă încărcătura presupunerilor orientaliste, printre altele), trebuie anexate sau ocupate de puterile avansate. În mod similar, ideile unor scriitori precum Carl Peters, Léopold de Saussure şi Charles Temple se inspiră din binarismul avansat/înapoiat3, atât de mult susţinut de orientalismul secolului al XIX-lea.

Împreună cu alte popoare desemnate în mod variat ca înapoiate, degenerate, necivilizate şi retardate, orientalii au fost priviţi într-un cadru construit din determinism biologic şi avertisment moral-politic. Orientalul era astfel legat de elemente din societatea occidentală (delincvenţi, nebuni, femei, săraci) ce aveau în comun o identitate cel mai bine descrisă ca lamentabil de străină. Orientalii erau rareori văzuţi sau priviţi; erau analizaţi nu în calitate de cetăţeni sau chiar de oameni, ci ca probleme ce trebuiau rezolvate sau izolate sau – întrucât puterile coloniale le râvneau în mod deschis teritoriul – preluate. Chestiunea e că denumirea însăşi de oriental presupunea o judecată evaluativă deja exprimată şi, în cazul popoarelor ce locuiau în decăzutul Imperiu Otoman, un program implicit de acţiune. Pentru că orientalul era un membru al unei rase supuse, el trebuia să fie supus: era foarte simplu. *Locus classicus* pentru un

asemenea raţionament şi o asemenea acţiune se poate găsi în *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894) a lui Gustave Le Bon.

Dar existau şi alte întrebuinţări ale orientalismului latent. Dacă acel grup de idei permitea separarea orientalilor de puterile avansate, civilizatoare şi dacă Orientul „clasic" servea la justificarea atât a orientalistului, cât şi a dispreţului său faţă de orientalii moderni, orientalismul latent mai încuraja şi o concepţie specific (ca să nu spunem discriminator) masculină asupra lumii. M-am referit deja la aceasta în trecere, atunci când am discutat despre Renan. Bărbatul oriental era considerat izolat de comunitatea în care trăia şi pe care mulţi orientalişti, după Lane, au privit-o cu ceva ce semăna a dispreţ şi teamă. Mai mult, orientalismul însuşi era un domeniu exclusiv masculin; ca multe discipline profesionale din perioada modernă, el se privea pe sine şi subiectul său cu ochelari de cal sexişti. Acest lucru e vizibil mai ales în scrierile călătorilor şi ale romancierilor; femeile sunt, de obicei, creaturile unei fantezii a puterii masculine. Ele exprimă o senzualitate nemăsurată, sunt mai mult sau mai puţin proaste şi, mai presus de orice, sunt supuse. Kuchuk Hanem a lui Flaubert reprezintă prototipul unor asemenea caricaturi, destul de comune în romanele pornografice (de exemplu, *Aphrodite* de Pierre Louys) a căror noutate inspirată din Orient trezea interesul. În plus, concepţia masculină despre lume, cu efectul său asupra orientalistului practicant, tinde a fi statică, îngheţată, încremenită pe vecie. Posibilitatea însăşi de dezvoltare, transformare, mobilitate umană – în cel mai profund înţeles al cuvântului – este refuzată Orientului şi orientalului. Ca o calitate cunoscută şi, în ultimă instanţă, imobilizată sau neproductivă, ei ajung să fie identificaţi cu un gen prost de eternitate: de aici, când Orientul e privit în mod aprobativ, expresii ca „înţelepciunea Estului".

Trecând de la o evaluare socială implicită la una culturală importantă, acest orientalism masculin static a

luat o varietate de forme la sfârşitul secolului al XIX-lea, mai ales în discuţiile despre islam. Istorici respectaţi ai culturii, precum Leopold von Ranke şi Jacob Burckhardt, au atacat islamul de parcă aveau de-a face nu atât cu o abstracţie antropomorfică, cât cu o cultură religio-politică, în legătură cu care erau posibile şi garantate generalizări profunde: în *Weltgeschichte* (1881 – 1888), Ranke vorbea despre islamul înfrânt de popoarele germanice şi romanice, iar în *Historische Fragmente* (note nepublicate, 1893), Burckhardt vorbea de islamul mizerabil, ordinar şi neînsemnat.4 Asemenea operaţii intelectuale au fost efectuate cu considerabil mai mult fler şi entuziasm de Oswald Spengler, ale cărui idei despre o personalitate de magician (întruchipat de orientalul musulman) impregnează *Der Untergang des Abendlandes* (1918 – 1922) şi „morfologia" culturilor pe care o susţine.

Aceste noţiuni larg răspândite despre Orient se bazau pe absenţa aproape totală din cultura occidentală contemporană a Orientului ca forţă simţită şi experimentată în mod veritabil. Dintr-un număr de motive evidente, Orientul a fost mereu atât în situaţia de străin, cât şi în aceea de partener slab pentru Occident, în măsura în care savanţii occidentali erau conştienţi de orientalii contemporani sau de mişcările orientale din gândire şi din cultură, aceştia erau percepuţi fie ca umbre tăcute ce trebuiau animate de orientalist, aduse în realitate de către el, fie ca un fel de proletariat cultural şi intelectual, util pentru activitatea importantă de interpretare a orientalistului, necesară pentru evoluţia sa ca judecător superior, om învăţat, voinţă culturală puternică. Vreau să spun că în discuţiile despre Orient, Orientul este în totalitate o absenţă, în timp ce orientalistul şi ceea ce spune el e resimţit ca o prezenţă; totuşi, nu trebuie să uităm că prezenţa orientalistului e facilitată de absenţa efectivă a Orientului. Această realitate a substituirii şi înlocuirii, cum trebuie s-o numim, exercită în mod evident asupra orientalistului însuşi o anumită presiune pentru

reducerea Orientului din lucrarea sa, chiar şi după ce i-a acordat o bună perioadă de timp pentru elucidare şi expunere. Cum altfel se poate explica producţia ştiinţifică însemnată, de tipul celei a lui Julius Wellhausen şi Theodor Noldeke şi, trecând peste aceasta, acele simple afirmaţii generalizante, ce denigrează aproape în totalitate subiectul pe care şi l-au ales? Astfel, Noldeke a putut declara în 1887 că intenţia generală a operei sale de orientalist a fost să confirme „părerea proastă" ce o avea despre popoarele orientale.5 Şi, precum Carl Becker, Noldeke a fost filoelenist, arătându-şi dragostea faţă de Grecia, în mod ciudat, prin afişarea unei aversiuni pozitive faţă de Orient, care a fost, la urma urmei, ceea ce el a studiat ca savant.

Un studiu foarte valoros şi inteligent al orientalismului – *L'Islam dans le miroir de l'Occident* de Jacques Waardenburg – examinează cinci experţi importanţi, creatori ai unei imagini a islamului. Metafora imaginii în oglindă propusă de Waardenburg pentru orientalismul sfârşitului de secol XIX şi începutului de secol XX este foarte potrivită. În opera fiecăruia dintre orientaliştii săi eminenţi, există o viziune puternic tendenţioasă – în patru cazuri din cinci, chiar ostilă – asupra islamului, de parcă fiecare a văzut islamul ca pe o reflecţie a propriei slăbiciuni. Fiecare cercetător era un erudit de marcă, iar stilul contribuţiei sale era unic. Cei cinci orientalişti exemplifică ceea ce a fost mai bun şi mai puternic în cadrul tradiţiei în perioada ce începe cu anii 1880 până în anii interbelici. Totuşi, aprecierea lui Ignaz Goldziher privind toleranţa islamului faţă de alte religii a fost subminată de aversiunea sa faţă de antropomorfismul lui Mahomed şi teologia şi jurisprudenţa prea exterioare ale islamului; interesul lui Duncan Black MacDonald cu privire la milostenia şi ortodoxia islamică a fost anulat de perceperea a ceea ce el considera creştinismul eretic al islamului; înţelegerea de către Carl Becker a civilizaţiei islamice l-a determinat să o vadă ca pe o civilizaţie jalnic

de nedezvoltată; studiile deosebit de rafinate ale lui C. Snouck Hurgronje asupra misticismului islamic (considerat de el partea esenţială a islamului) l-au condus la o judecată aspră a limitelor deformante ale acestuia; iar identificarea extraordinară a lui Louis Massignon cu teologia musulmană, cu pasiunea mistică şi cu arta poetică musulmană l-a determinat să rămână ciudat de intolerant faţă de islam din cauza a ceea ce el considera ca fiind revolta neregenerată a acestuia împotriva ideii de încarnare. Diferenţele evidente între metodele lor apar ca mai puţin importante decât consensul lor orientalist în privinţa islamului: inferioritatea latentă.6

Studiul lui Waardenburg are, în plus, calitatea de a arăta că aceşti cinci savanţi au avut în comun o tradiţie intelectuală şi metodologică, a cărei unitate a fost cu adevărat internaţională. De la primul congres orientalist din 1873, erudiţii din domeniu şi-au cunoscut reciproc lucrările şi şi-au simţit reciproc prezenţa foarte direct. Ce nu subliniază Waardenburg suficient e faptul că majoritatea orientaliştilor de la sfârşitul secolului al XIX-lea erau legaţi unii de alţii şi din punct de vedere politic. Snouck Hurgronje a ajuns de la studiile sale de islamism direct pe postul de consilier al guvernului olandez pe tema coloniilor indoneziene musulmane; MacDonald şi Massignon erau foarte solicitaţi ca experţi în probleme islamice de către administratorii coloniali din Africa de Nord până în Pakistan; şi, aşa cum spune (mult prea scurt) Waardenburg, toţi cei cinci savanţi au creat o viziune coerentă asupra islamului, care a avut o largă influenţă asupra cercurilor guvernamentale din întreaga lume occidentală.7 Ce trebuie să adăugăm la observaţia lui Waardenburg este că savanţii aceştia au desăvârşit, au dus până la un rafinament final concret, tendinţa apărută în secolul al XVI-lea şi al XVII-lea de a trata Orientul nu doar ca pe o vagă problemă literară, ci – după părerea lui Masson-Oursel – ca pe „o hotărâre fermă de a asimila în mod adecvat valoarea limbilor pentru a înţelege

moravurile şi gândirea, pentru a pătrunde chiar secretele istoriei" 8.

Am vorbit mai înainte de încorporarea şi asimilarea Orientului, activităţi practicate de scriitori diferiţi, precum Dante şi d'Herbelot. În mod evident, există o diferenţă între acele eforturi şi ceea ce, pe la sfârşitul secolului al XIX-lea, a devenit un demers material, politic şi cultural european cu adevărat extraordinar. „Lupta" colonială din secolul al XIX-lea „pentru Africa" nu s-a limitat nicidecum la

Africa, desigur. Nici pătrunderea în Orient nu a fost în totalitate o acţiune bruscă şi dramatică, ulterioară unor ani de studiu academic asupra Asiei. Ceea ce trebuie să luăm în considerare este un proces îndelungat şi lent de apropiere prin care Europa sau conştiinţa europeană asupra Orientului s-a transformat din textuală şi contemplativă în administrativă, economică şi chiar militară. Schimbarea fundamentală a fost spaţială şi geografică sau mai degrabă a fost o schimbare a calităţii percepţiei geografice şi spaţiale în privinţa Orientului. Denumirea străveche a spaţiului geografic din estul Europei ca „oriental" a fost parţial politică, parţial doctrinară, parţial imaginativă; ea nu implica nicio legătură necesară între experienţa reală privitoare la Orient şi cunoaşterea a ceea ce este oriental; cu siguranţă, Dante şi d'Herbelot nu au emis nicio pretenţie în legătură cu ideile lor orientale, cu excepţia faptului că ele erau confirmate de o îndelungată tradiţie *ştiinţifică* (şi nu existenţială). Dar atunci când Lane, Renan, Burton şi sutele de călători şi de savanţi europeni din secolul al XIX-lea discută despre Orient, putem remarca imediat o atitudine mult mai intimă şi chiar de proprietate faţă de Orient şi de realităţile orientale. În forma clasică şi adesea îndepărtată în timp în care a fost reconstruit de orientalist, în forma reală în care se trăia în Orientul modern, în care acesta era studiat sau imaginat, *spaţiul geografic* al Orientului a fost cucerit, prelucrat, preluat. Efectul

cumulativ al deceniilor de control suveran al Vestului a transformat Orientul dintr-un spaţiu străin într-unul colonial. Important în a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost nu *dacă* Vestul a pătruns în Orient şi l-a cucerit, ci mai degrabă *cum* au simţit britanicii şi francezii că au făcut acest lucru.

Britanicul care scria despre Orient sau, şi mai mult, administratorul colonial britanic avea de-a face cu un teritoriu în care nu putea exista nicio îndoială că puterea engleză era cu adevărat în ascensiune, chiar dacă băştinaşii, în ciuda acestui lucru, erau atraşi de Franţa şi modurile sale de gândire. În privinţa spaţiului real al Orientului, Anglia era totuşi cu adevărat prezentă, în timp ce Franţa nu era, decât ca o tentaţie nestatornică pentru ţărănoii orientali. Nu există niciun indiciu mai bun al acestei diferenţe calitative de atitudini spaţiale decât să vedem ce avea de spus Lordul Cromer legat de acest subiect, care îi era deosebit de drag:

Motivele pentru care civilizaţia franceză prezintă un grad deosebit de atracţie pentru asiatici şi levantini sunt clare. Ea este, la drept vorbind, mai atrăgătoare decât civilizaţiile din Anglia şi din Germania şi, în plus, mai uşor de imitat. Comparaţi-l pe englezul reţinut, timid, având exclusivismul său social şi obiceiurile sale insulare, cu francezul vioi şi cosmopolit, care nu ştie ce înseamnă timiditatea şi care, în zece minute, se află în relaţii de prietenie strânsă cu orice cunoştinţă întâmplătoare pe care are şansa să şi-o facă. Orientalul semieducat nu recunoaşte că primul are, în toate cazurile, meritul sincerităţii, în vreme ce al doilea pur şi simplu joacă adesea un rol. El îl priveşte cu răceală pe englez şi aleargă în braţele francezului.

Aluziile sexuale se dezvoltă cu mai multă sau mai puţină naturaleţe după aceea. Francezul e tot numai zâmbet, spirit, graţie şi distincţie; englezul e muncitor, sârguincios, baconian, precis. Argumentaţia lui Cromer se bazează, desigur, pe soliditatea britanică, opusă seducţiei

franceze fără nicio prezenţă adevărată în realitatea egipteană. Cromer continuă:

Poate fi vreun motiv de surpriză că egipteanul, cu bagajul său intelectual uşor, nu vede că la baza raţionamentului francez stau adesea greşeli sau că preferă strălucirea superficială a francezului în locul sârguinţei neatrăgătoare, al hărniciei englezului sau germanului? Să privim din nou perfecţiunea teoretică a sistemelor administrative franceze, detaliile lor minuţioase şi măsurile luate în mod evident pentru a preîntâmpina orice posibilă întâmplare neprevăzută. Să comparăm aceste trăsături cu sistemele practice ale englezilor, care stabilesc reguli pentru câteva aspecte importante şi lasă grosul detaliilor la discreţia individului. Egipteanul semieducat preferă, evident, sistemul francez, pentru că este, după toate aparenţele exterioare, mai perfect şi mai uşor de aplicat. Nu vede, în plus, că englezul vrea să elaboreze un sistem ce va corespunde realităţilor cu care se confruntă, în timp ce obiecţia principală faţă de aplicarea procedurilor administrative franceze în Egipt este că realităţile trebuie să se adapteze mult prea des sistemului primit de-a gata.

Întrucât există o prezenţă britanică reală în Egipt şi prezenţa aceasta – după părerea lui Cromer – nu are ca scop atât a educa mintea egipteanului cât „a-i forma caracterul”, rezultă că atracţia efemeră exercitată de francezi e cea a unei dudui drăguţe cu „farmece oarecum artificiale”, în timp ce aceea a britanicilor este a „unei cucoane sobre, mai în vârstă, cu o demnitate morală ceva mai mare, dar cu un aspect exterior mai puţin plăcut”.9

Ceea ce stă la baza contrastului evidenţiat de Cromer între solida matroană britanică şi cocheta duduie a francezilor este privilegiul clar al stabilirii englezilor în Orient. „Realităţile cu care se confruntă” englezul sunt în totalitate mai complexe şi mai interesante, prin apartenenţa lor la Anglia, decât orice ar putea demonstra nestatornicii francezi. La doi ani după publicarea lucrării

sale *Modern Egypt* (1908), Cromer a detaliat subiectul din punct de vedere filosofic în *Ancient and Modern Imperialism*. Comparativ cu imperialismul roman, cu politica sa deschis asimilaţionistă, exploatatoare şi represivă, imperialismul britanic i-a părut lui Cromer preferabil; deşi era ceva mai puţin consistent. În anumite privinţe, totuşi, britanicii erau destul de clari, chiar dacă, „într-un stil tulbure, neglijent, dar tipic anglo-saxon" imperiul lor a părut indecis între „cele două baze – o ocupaţie militară extensivă sau principiul naţionalităţii [pentru rasele supuse]". Dar această nehotărâre a fost, în final, academică, întrucât, în practică, Cromer şi Marea Britanie însăşi au optat împotriva „principiului naţionalităţii". Şi apoi erau alte lucruri de remarcat. Unul era că la imperiu nu avea să se renunţe. Altul, că mariajele între băştinaşi şi bărbaţii şi femeile din Anglia nu erau de dorit. Al treilea – şi cel mai important, cred eu – Cromer a considerat că prezenţa imperială britanică în coloniile din Est a avut un efect de durată, ca să nu spunem de cataclism, asupra spiritelor şi societăţilor din Orient. Metafora sa pentru exprimarea acestui efect este aproape teologică, într-atât de puternică era în mintea lui Cromer ideea pătrunderii Occidentului în marile spaţii orientale. „Ţara peste care a trecut o dată respiraţia Vestului, puternic încărcată de gândire ştiinţifică", spunea el, „lăsând în trecere o urmă trainică, nu mai poate fi niciodată aceeaşi ca cea care a fost înainte". 10

În asemenea privinţe, totuşi, inteligenţa lui Cromer a fost departe de una originală. Ce a văzut el şi cum a exprimat ce a văzut erau lucruri foarte bine cunoscute printre colegii săi, atât în cadrul puterii imperiale, cât şi în cel al comunităţii intelectuale. Acest consens e deosebit de real în cazul colegilor viceregali ai lui Cromer, Curzon, Swettenham şi Lugard. Lordul Curzon, în special, a vorbit întotdeauna limba imperială universală şi, mai insistent chiar decât Cromer, a descris relaţia dintre Marea Britanie şi Orient în termeni de posesiune, în termeni ai unui mare

spaţiu geografic deţinut în totalitate de un stăpân colonial eficient. Pentru el, spunea la un moment dat, imperiul nu reprezenta un „obiect al ambiţiei”, ci „în primul rând şi în cea mai mare măsură, o importantă realitate istorică, politică şi sociologică”. În 1909, le-a reamintit delegaţilor la Conferinţa de Presă Imperială convocată la Oxford că „noi aici formăm şi vă trimitem guvernanţii, administratorii, judecătorii, profesorii, predicatorii şi avocaţii”. Iar această viziune aproape pedagogică asupra imperiului a avut, pentru Curzon, un cadru specific în Asia, care, aşa cum a spus el odată, te-a „făcut să stai pe loc şi să reflectezi”.

Îmi place uneori să-mi închipui marele edificiu imperial ca pe o structură uriaşă, asemănătoare cu *Palatul Artei* al lui Tennyson, ale cărei baze se află în această ţară, unde au fost puse şi trebuie menţinute de britanici, dar ai cărei piloni sunt coloniile, iar deasupra tuturor pluteşte imensitatea unei cupole asiatice.11

Cu un asemenea „Palat al Artei” al lui Tennyson în minte, Curzon şi Cromer au fost membri entuziaşti ai unui comitet ministerial format în 1909 pentru a impune înfiinţarea unei şcoli de studii orientale. Pe lângă faptul că a remarcat cu tristeţe că, dacă ar fi vorbit limba băştinaşilor, aceasta l-ar fi ajutat cu ocazia „turneelor foametei” din India, Curzon a susţinut studiile orientale ca parte a răspunderii britanice faţă de Orient. Pe 27 septembrie 1909, el a afirmat în faţa Camerei Lorzilor că:

familiarizarea noastră nu numai cu limbile popoarelor din Est, ci şi cu obiceiurile, simţămintele, tradiţiile, istoria şi religia lor, capacitatea noastră de a înţelege ceea ce se poate numi geniul Estului reprezintă singura bază pe care este probabil să ne putem menţine în viitor poziţia cucerită, şi niciun pas ce poate fi făcut pentru a consolida acea poziţie nu poate fi considerat nedemn de atenţia Guvernului Maiestăţii Sale sau a unei dezbateri în Camera Lorzilor.

Cu ocazia unei conferinţe la reşedinţa oficială a

lordului primar al Londrei, pe această temă, cu cinci ani mai târziu, Curzon a pus punctul pe i. Studiile orientale nu reprezentau un lux intelectual, ci erau, după cum spunea el:

O mare obligaţie imperială. În viziunea mea, înfiinţarea unei şcoli [de studii orientale, care avea să devină mai târziu The London University School of Oriental and African Studies] precum aceasta la Londra ţine de dotarea necesară a imperiului. Aceia dintre noi care, într-un fel sau altul, ne-am petrecut un număr de ani în Est, care considerăm acei ani perioada cea mai fericită din viaţa noastră şi care credem că tot ce am făcut acolo, fie că e ceva însemnat sau nu, a reprezentat cea mai mare responsabilitate ce poate fi pusă pe umerii englezilor, simţim că există un gol în dotarea noastră naţională ce trebuie neapărat umplut şi că cei din City of London care, prin sprijin financiar sau prin orice altă formă de ajutor activ şi practic, iau parte la umplerea acestui gol îşi vor face o datorie patriotică faţă de imperiu şi vor promova cauza şi bunele intenţii în rândurile oamenilor.12

Într-o foarte mare măsură, ideile lui Curzon despre studiile orientale derivă în mod logic dintr-un secol întreg de administrare britanică utilitaristă a coloniilor din Est şi de filosofie pe tema lor. Influenţa lui Bentham şi a celor doi Mill asupra guvernării britanice în Orient (şi în India, în mod special) a fost considerabilă şi extrem de eficientă în eliminarea unei prea mari organizări şi inovări; în schimb, aşa cum a arătat foarte convingător Eric Stokes, utilitarismul, combinat cu moştenirea liberalismului şi a evanghelismului, ca filosofii ale guvernării britanice în Est, a subliniat importanţa raţională a unui executiv puternic, înarmat cu diferite coduri juridice şi penale, cu un sistem de doctrine pe teme ca frontierele şi rentele funciare şi cu o autoritate imperială ireductibilă, de control şi supraveghere.13 Baza întregului sistem era o cunoaştere a Orientului, în mod constant aprofundată, astfel încât, pe măsură ce societăţile tradiţionale progresau, devenind

societăţi comerciale moderne, să nu existe nicio reducere a controlului britanic paternalist şi nici reduceri ale veniturilor. Totuşi, atunci când Curzon s-a referit oarecum fără eleganţă la studiile orientale ca „dotare necesară a imperiului”, el a exprimat printr-o imagine statică tranzacţiile prin care englezii şi localnicii îşi dirijau afacerile şi îşi menţineau poziţiile. Din zilele lui Sir William Jones, Orientul a fost atât ceea ce guverna Marea Britanie, cât şi ceea ce cunoştea Marea Britanie: coincidenţa între geografie, cunoaştere şi putere, cu Marea Britanie pe locul principal, era completă. A spune, aşa cum a spus Curzon, că „Estul e o universitate în care studentul nu-şi ia niciodată diploma” reprezintă un alt mod de a afirma că Estul îţi necesită prezenţa acolo mai mult sau mai puţin permanent.14

Dar apoi au existat celelalte puteri europene, printre care Franţa şi Rusia, ce au făcut ca prezenţa britanică să fie mereu ameninţată (poate marginal). Curzon a fost cu siguranţă conştient că toate marile puteri occidentale au avut aceleaşi sentimente faţă de lume ca şi Marea Britanie. Transformarea geografiei din „plictisitoare şi pedantă” – expresia lui Curzon pentru ceea ce s-a desprins acum din geografie ca subiect academic – în „cea mai cosmopolită dintre toate ştiinţele” a demonstrat *exact* acea nouă predilecţie occidentală larg răspândită. Nu degeaba a spus Curzon în 1912 Societăţii Geografice, al cărei preşedinte era, că:

a avut loc o revoluţie absolută, nu doar în stilul şi metodele de predare a geografiei, ci şi în stima ce i-o purta opinia publică. Astăzi, privim cunoştinţele de geografie ca pe o parte esenţială a cunoaşterii în general. Cu ajutorul geografiei, şi nu altfel, înţelegem acţiunea marilor forţe ale naturii, distribuirea populaţiei, progresul comerţului, extinderea graniţelor, dezvoltarea statelor, realizările splendide ale energiei umane în diferitele sale manifestări.

Recunoaştem geografia ca pe slujitoarea istoriei… Şi geografia este o ştiinţă înrudită cu economia şi politica; şi

oricăruia dintre noi care a încercat să studieze geografia îi este cunoscut faptul că, în momentul când te abaţi de la geografie, te pomeneşti trecând frontierele geologiei, zoologiei, etnologiei, chimiei, fizicii şi ale aproape tuturor ştiinţelor înrudite. De aceea, e justificat să spunem că geografia este una dintre ştiinţele prime şi cele mai importante, că face parte din dotarea necesară unei concepţii corecte despre calitatea de cetăţean şi este un element secundar indispensabil pentru formarea unui politician.15

Geografia reprezenta, în mod esenţial, baza materială a cunoştinţelor despre Orient. Toate caracteristicile latente şi neschimbătoare ale Orientului se bazează pe geografia sa, îşi au rădăcinile în aceasta. Astfel, pe de o parte, Orientul geografic şi-a hrănit locuitorii, le-a garantat caracteristicile şi le-a definit specificitatea; pe de altă parte, Orientul geografic a solicitat atenţia Vestului, chiar atunci când – printr-unul dintre acele paradoxuri relevate atât de frecvent de cunoaşterea organizată – Estul era Est şi Vestul era Vest. Cosmopolitismul geografiei îl constituia, după părerea lui Curzon, importanţa sa universală pentru întregul Vest, a cărui atitudine faţă de restul lumii era de a-l râvni în mod deschis. Totuşi, apetitul geografic putea lua şi forma neutralităţii morale a unui impuls epistemologic de a afla, de a alege, de a descoperi – ca în *Inima întunericului*, unde Marlow mărturiseşte că are patima hărţilor:

Stăteam ore întregi cu ochii pe America de Sud sau pe Africa sau Australia şi mă pierdeam în valul unor explorări glorioase. Pe vremea aceea erau multe locuri pustii pe pământ, şi când vedeam unul pe hartă, deosebit de atrăgător (şi toate păreau astfel), îmi puneam degetul deasupra şi hotărâm: „Când m-oi face mare, o să mă duc acolo.16

Cu şaptezeci de ani înainte ca Marlow să spună asta, pe Lamartine nu l-a deranjat faptul că ceea ce era pe hartă un loc pustiu era locuit de băştinaşi; tot la fel cum,

teoretic, Emer de Vattel, autoritatea elveţian-prusacă în materie de drept internaţional, nu a avut nicio reţinere atunci când, în 1758, a invitat statele europene să pună stăpânire pe teritoriul locuit doar de simple triburi nomade.17 Lucrul important era să înnobilezi simpla cucerire cu o idee, să transformi dorinţa de mai mult spaţiu geografic într-o teorie despre relaţia specială dintre geografie, pe de o parte, şi popoarele civilizate sau necivilizate, pe de altă parte. Dar la aceste raţionalizări a existat şi o contribuţie franceză distinctă.

La sfârşitul secolului al XIX-lea, împrejurări politice şi intelectuale au coincis suficient de bine în Franţa pentru a face din geografie şi din speculaţia geografică (în ambele sensuri ale cuvântului) o joacă naţională atrăgătoare. Climatul general al opiniei în Europa era prielnic; cu siguranţă, succesele imperialismului britanic vorbesc suficient de la sine. Totuşi, Franţei şi gânditorilor francezi pe această temă li s-a părut întotdeauna că Marea Britanie bloca până şi un rol imperial relativ încununat de succes al Franţei în Orient. Înainte de războiul franco-prusac, a predominat o gândire politică despre Orient bazată pe dorinţe şi ea nu se limita la poeţi şi romancieri. Iată, de exemplu, ce scria Saint-Mare Girardin în *Revue des Deux Mondes* din 15 martie 1862:

Franţa are multe de făcut în Orient, pentru că Orientul aşteaptă multe de la ea. Îi cere chiar mai mult decât poate ea să facă; i-ar încredinţa cu plăcere întreaga grijă a viitorului său, ceea ce ar constitui, pentru Franţa şi pentru Orient, un mare pericol: pentru Franţa, deoarece, dispusă să ia în mâini cauza unor populaţii nefericite, se încarcă cel mai adesea cu mai multe obligaţii decât poate să îndeplinească; pentru Orient, întrucât orice popor care îşi aşteaptă destinul de la străini nu are niciodată decât o condiţie precară şi nu există nicio salvare pentru naţiuni decât aceea pe care şi-o fac singure.18

Legat de asemenea concepţii, Disraeli ar fi spus, fără îndoială, aşa cum a spus adesea, că Franţa avea doar

„interese sentimentale” în Siria („Orientul” despre care scria Girardin). Ficţiunea „populaţiilor nefericite” a fost folosită, desigur, de Napoleon atunci când a apelat la egipteni în numele lor împotriva turcilor şi în favoarea islamului. În anii ’30, ’40, ’50 şi ’60, populaţiile nefericite din Orient se limitau la minorităţile creştine din Siria. Şi nu s-a reţinut

* * *

că Orientul ar fi apelat la Franţa pentru a fi salvat. Ar fi fost mai adevărat să se spună că Marea Britanie a stat în calea Franţei în Orient, căci chiar dacă Franţa a avut un sentiment sincer al obligaţiei faţă de Orient (şi unii francezi l-au avut), Franţa nu putea face mare lucru pentru a intra între Marea Britanie şi zona întinsă pe care aceasta o conducea din India până la Mediterană.

Printre cele mai remarcabile consecinţe ale războiului din 1870 în Franţa se numără o imensă înflorire a societăţilor geografice şi o puternic reînnoită cerinţă de achiziţii teritoriale. La sfârşitul anului 1871, Société de géographie din Paris a declarat că nu se mai limitează la „speculaţii ştiinţifice”. I-a îndemnat pe cetăţeni să nu „uite că fosta noastră dominaţie a fost contestată din ziua în care am încetat să concurăm… în competiţiile civilizaţiei împotriva barbarismului”. Guillaume Depping, un conducător a ceea ce a ajuns să se numească mişcarea geografică, a afirmat în 1881 că în războiul din 1870 „a învins profesorul”, însemnând că adevăratul triumf a fost cel al geografiei ştiinţifice prusace împotriva încetinelii strategice franceze. *Journal officiel*, ce aparţinea guvernului, a sponsorizat ediţie după ediţie centrată asupra beneficiilor (şi profiturilor) explorării geografice şi ale aventurii coloniale; dintr-o ediţie, un cetăţean putea afla de la Ferdinand de Lesseps despre „oportunităţile din Africa” şi de la Garnier despre „explorările

Râului Albastru”. Geografia ştiinţifică a făcut loc în curând „geografiei comerciale”, întrucât legătura dintre mândria naţională a realizărilor ştiinţifice şi civilizatoare şi

motivul destul de rudimentar care era profitul a fost determinată să vină în sprijinul cuceririlor coloniale. După cum spunea un entuziast, „societăţile geografice sunt înfiinţate pentru a rupe farmecul fatal care ne ţine legaţi de ţărmurile noastre”. În sprijinul acestei căutări eliberatoare, au fost născocite tot felul de planuri, inclusiv înregimentarea lui Jules Verne – al cărui „succes incredibil”, cum a fost numit, a dezvăluit spiritul ştiinţific ce a atins culmea raţiunii – pentru a conduce „o campanie în jurul lumii de explorare ştiinţifică” şi un plan de creare a unei noi mări imense în sudul coastei Africii de Nord, precum şi un proiect de a „lega” Algeria de Senegal printr-o cale ferată – „o panglică de oţel”, cum o numeau proiectanţii.19

O bună parte din fervoarea expansionistă din Franţa pe durata ultimei treimi a secolului al XIX-lea a fost generată de o dorinţă explicită de a compensa victoria prusacă din 1870 – 1871 şi, ceea ce nu e mai puţin important, de dorinţa de a egala succesele imperiale britanice. Cea de-a doua dorinţă a fost atât de puternică şi a rezultat dintr-o tradiţie atât de îndelungată a rivalităţii anglo-franceze în Orient, încât Franţa părea literalmente obsedată de Marea Britanie, dorind, în tot ce era legat de Orient, să-i ajungă din urmă şi să-i imite pe britanici. Atunci când, la sfârşitul anilor 1870, Société académique indo-chinoise şi-a reformulat scopurile, a considerat că este important să „aducă Indochina în domeniul orientalismului”. De ce? Pentru a transforma Cochinchina într-o „Indie franceză”. Absenţa unor posesiuni coloniale substanţiale a fost considerată de militari responsabilă pentru acea combinaţie de slăbiciune militară şi comercială din războiul cu Prusia, ca să nu mai amintim de inferioritatea colonială îndelungată şi pronunţată, comparativ cu Marea Britanie. „Puterea de expansiune a raselor occidentale”, susţinea un geograf de frunte, La Roncière Le Noury, „cauzele sale superioare, elementele, influenţele sale asupra destinelor umane vor fi un excelent

subiect de studiu pentru istoricii din viitor”. Totuşi, numai dacă rasele albe îşi satisfăceau gustul pentru călătorii – un semn al supremaţiei lor intelectuale – putea să aibă loc expansiunea colonială.20

Din asemenea teze a apărut viziunea destul de comună asupra Orientului ca spaţiu geografic ce trebuia cultivat şi apărat. Imaginile interesului agricol faţă de Orient şi cele ale atenţiei sexuale pentru acesta au proliferat în consecinţă. Iată o efuziune tipică a lui Gabriel Charmes, care scria în 1880:

În ziua când nu vom mai fi în Orient şi când alte mari puteri europene se vor afla acolo, se vor încheia comerţul nostru în Mediterana, viitorul nostru în Asia, traficul din porturile noastre sudice. *Una dintre cele mai bogate surse ale avuţiei noastre naţionale va seca*. (Sublinierea ne aparţine.)

Un alt gânditor, Leroy-Beaulieu, a dezvoltat şi mai mult această filosofie:

O societate colonizează atunci când ea însăşi a atins un grad înalt de maturitate şi de putere, procreează, protejează, plasează în condiţii propice dezvoltării şi aduce la virilitate o societate nouă căreia i-a dat naştere. Colonizarea reprezintă unul dintre cele mai complexe şi mai delicate fenomene ale fiziologiei sociale.

Această egalitate între autoreproducere şi colonizare l-a condus pe Leroy-Beaulieu la ideea oarecum sinistră că orice este viu într-o societate modernă e „amplificat prin revărsarea activităţii sale exuberante în exterior”. De aceea, el a spus:

Colonizarea este forţa de expansiune a unui popor; e puterea sa de reproducere; *e creşterea şi multiplicarea sa prin spaţiu*; e supunerea universului sau a unei vaste părţi din el în faţa limbii, a obiceiurilor, a ideilor şi a legilor acelui popor.21

Problema este aici faptul că spaţiul unor regiuni mai slabe sau subdezvoltate ca Orientul a fost privit ca fiind ceva ce incită interesul, cucerirea, cultivarea din partea

francezilor – pe scurt, colonizarea. Concepţiile geografice au desfiinţat, în mod literal şi metaforic, entităţile discrete ţinute în frâu de graniţe şi frontiere. Nu mai puţin decât vizionarii antreprenoriali, ca Ferdinand de Lesseps, al cărui plan era de a elibera Orientul şi Occidentul de cătuşele lor geografice, savanţii, administratorii, geografii şi agenţii comerciali francezi şi-au revărsat activitatea exuberantă asupra Orientului feminin şi indolent. Au fost societăţile geografice, al căror număr şi număr de membri le-au depăşit pe cele din Europa de două ori; au fost organizaţiile puternice precum Comité de l'Asie française şi Comité d'Orient; au fost societăţile academice, în fruntea cărora s-a aflat Société asiatique, cu organizarea sa şi cu membrii săi bine înrădăcinaţi în universităţi, institute şi guvern. Fiecare în felul său a făcut ca interesele Franţei în Orient să fie mai reale, mai substanţiale. Un secol aproape întreg de ceea ce părea acum studiu pasiv al Orientului trebuia să se sfârşească, pe când Franţa se confrunta cu răspunderile sale transnaţionale în ultimele două decenii ale secolului al XIX-lea.

În singura parte a Orientului unde interesele britanicilor şi cele ale francezilor s-au suprapus literalmente, şi anume teritoriul Imperiului Otoman, de acum bolnav fără speranţă, cei doi oponenţi şi-au rezolvat conflictul cu o hotărâre caracteristică, aproape perfectă. Marea Britanie se afla *în* Egipt şi Mesopotamia; printr-o serie de tratate cvasifictive cu conducătorii locali (şi lipsiţi de putere), ea controla Marea Roşie, Golful Persic şi Canalul Suez, ca şi majoritatea teritoriului dintre Mediterana şi India. Franţa, pe de altă parte, părea sortită a plana deasupra Orientului, coborând din când în când pentru a realiza proiecte ce repetau succesul lui de Lesseps cu canalul; în cea mai mare parte, aceste proiecte erau legate de căi ferate, cum ar fi cel pregătit pentru un teritoriu mai mult sau mai puţin britanic, linia Siria-Mesopotamia. În plus, Franţa se vedea ca protectoare a

minorităţilor creştine – maroniţi, caldeeni, nestorieni. Totuşi, Marea Britanie şi Franţa au căzut de acord, în principiu, în privinţa necesităţii, când va veni momentul potrivit, de a împărţi partea asiatică a Turciei. Atât înainte, cât şi în timpul Primului Război Mondial, diplomaţia secretă a fost înclinată să împartă Orientul Apropiat mai întâi în sfere de influenţă, apoi în teritorii sub mandat (sau ocupate). În Franţa, o bună parte a sentimentului expansionist creat în zilele de glorie ale mişcării geografice s-a concentrat asupra planurilor de împărţire a zonei asiatice a Turciei, astfel încât la Paris în 1914 „a început o spectaculoasă campanie de presă" în acest scop.22 în Anglia, numeroase comitete au fost împuternicite să studieze şi să recomande cea mai bună politică de divizare a Orientului. Din comisii precum Bunsen Committee aveau să apară echipele comune anglo-franceze, dintre care cea mai cunoscută a fost cea condusă de Mark Sykes şi Georges Picot. împărţirea echitabilă a spaţiului geografic a fost regula acestor planuri, ce reprezentau şi încercări deliberate de a calma rivalitatea dintre Anglia şi Franţa. Căci, aşa cum spunea Sykes într-un memorandum:

era limpede… că o revoltă arabă urma să aibă loc mai devreme sau mai târziu şi că francezii şi cu noi ar trebui să fim în relaţii mai bune dacă revolta avea să fie cm blestem în loc să fie o binecuvântare…23

Animozităţile au persistat. Li s-a mai adăugat motivul de iritare constituit de programul wilsonian de autodeterminare naţională, ce părea, aşa cum avea să observe Sykes însuşi, să invalideze întreaga structură a proiectelor coloniale şi de divizare la care au ajuns de comun acord marile puteri. Ar fi deplasat să discut aici întregul labirint şi istoria extrem de controversată a Orientului Apropiat de la începutul secolului XX, când soarta îi era hotărâtă între marile puteri, dinastiile locale, diferitele partide şi mişcări naţionaliste, sionişti. Ce contează mai mult este cadrul epistemologic special prin

care era văzut Orientul şi prin care acţionau marile puteri. Căci, în ciuda diferenţelor dintre ei, britanicii şi francezii priveau Orientul ca pe o entitate geografică – şi culturală, politică, demografică, sociologică şi istorică – cu un destin asupra căruia ei se credeau îndreptăţiţi, prin tradiţie, să ia decizii. Pentru ei, Orientul nu reprezenta o descoperire instantanee, niciun simplu accident istoric, ci o zonă din estul Europei a cărei principală valoare era stabilită invariabil în termeni europeni, în special în termeni ce pretindeau recunoaşterea meritului Europei – ai ştiinţei, cercetării, înţelegerii şi administraţiei europene – de a fi făcut din Orient ceea era el acum. Şi aceasta a constituit realizarea – inadvertenţă sau nu, asta e neesenţial – orientalismului modern.

Au existat două metode principale prin care orientalismul a prezentat Orientul Occidentului la începutul secolului XX. Una a fost prin intermediul capacităţilor diseminative ale învăţăturii moderne, prin aparatul de difuzare al profesiunilor ştiinţifice, prin universităţi, societăţi de specialitate, organizaţii geografice şi de explorare, prin industria editorială. Toate acestea, aşa cum am văzut, s-au construit pe baza autorităţii prestigioase a primilor eruditi, călători şi poeţi, a căror viziune cumulativă a modelat un Orient esenţial; manifestarea doctrinară – sau doxologică – a unui asemenea Orient este ceea ce am numit aici orientalism latent. Atunci când cineva dorea să facă o declaraţie importantă despre Orient, orientalismul latent îi asigura o capacitate de enunţare ce putea fi utilizată, sau mai degrabă mobilizată, şi transformată într-un discurs de bun-simţ, potrivit pentru ocazia respectivă. Astfel, atunci când Balfour a vorbit despre orientali în faţa Camerei Comunelor în 1910, el trebuie să fi avut în minte acele capacităţi de enunţare din limbajul curent şi acceptabil de raţional al vremii sale, prin care despre ceva numit „oriental” se putea vorbi fără pericolul unei prea mari confuzii. Dar, ca toate capacităţile de enunţare şi

discursurile pe care le favorizează ele, orientalismul latent a fost profund conservator, adică destinat autoconservării. Transmis din generaţie în generaţie, făcea parte din cultură, fiind în aceeaşi măsură limbaj al unei părţi din realitate ca şi geometria sau fizica. Orientalismul şi-a bazat existenţa nu pe deschiderea, pe receptivitatea sa faţă de Orient, ci mai degrabă pe consecvenţa sa internă în privinţa dorinţei inerente de autoritate asupra Orientului. În acest fel, orientalismul a putut supravieţui revoluţiilor, războaielor mondiale şi dezmembrării efective a imperiilor.

A doua metodă prin care orientalismul a prezentat Orientul Occidentului a fost rezultatul unei importante convergenţe. Timp de decenii, orientaliştii au vorbit despre Orient, au tradus texte, au explicat civilizaţii, religii, dinastii, culturi, mentalităţi – ca obiecte academice, ascunse Europei datorită caracterului lor străin inimitabil. Orientalistul era un expert, ca Renan sau Lane, a cărui sarcină în societate consta în interpretarea Orientului pentru compatrioţii săi. Relaţia dintre orientalist şi Orient era esenţialmente hermeneutică: stând în faţa unei civilizaţii, sau a unui monument cultural, îndepărtate, cu greu inteligibile, cercetătorul orientalist reducea confuzia traducând, prezentând simpatetic, oferind esenţa unui obiect la care se ajungea atât de greu. Totuşi, orientalistul a rămas în afara Orientului, care, oricât de mult era făcut să pară de înţeles, rămânea dincolo de Occident. Această distanţă culturală, temporală şi geografică era exprimată prin metafore de profunzime, taină şi promisiune sexuală: expresii ca „vălurile unei mirese orientale” sau „Orientul misterios” au intrat în limbajul comun.

Totuşi, distanţa dintre Orient şi Occident a fost, în mod aproape paradoxal, pe cale de a fi redusă de-a lungul secolului al XIX-lea. Întrucât contactele comerciale, cele politice şi alte contacte existenţiale dintre Est şi Vest au sporit (pe căi discutate până acum), a apărut o tensiune între dogmele orientalismului latent, cu baza în studii asupra Orientului „clasic”, şi descrierile unui Orient

prezent, modern, evident, aparţinând călătorilor, pelerinilor, oamenilor de stat etc. Într-un anumit moment imposibil de determinat precis, tensiunea a provocat o convergenţă a celor două tipuri de orientalism. Probabil că – şi aceasta e doar o speculaţie – convergenţa a apărut atunci când orientaliştii, începând cu Sacy, au încercat să dea sfaturi guvernelor în legătură cu ce reprezenta Orientul modern. Aici, rolul expertului cu o formaţie şi o dotare specială a primit o dimensiune în plus: orientalistul putea fi privit ca agent secret al puterii occidentale în politica sa faţă de Orient. Orice călător învăţat (şi nu atât de învăţat) în Orient se simţea ca un occidental reprezentativ ce-a pătruns sub pelicula de obscuritate. Acest lucru e deosebit de adevărat despre Burton, Lane, Doughty, Flaubert şi alte personalităţi importante prezentate anterior.

Descoperirile occidentalilor legate de Orientul evident şi modern au devenit foarte urgente atunci când cuceririle teritoriale occidentale în Est au sporit. Astfel, ceea ce orientalistul erudit a definit ca Orientul „esenţial” a fost uneori contrazis, dar în multe cazuri a fost confirmat, atunci când Orientul a devenit o obligaţie administrativă reală. Cu siguranţă, teoriile lui Cromer despre orientali – teorii extrase din arhiva orientalistului tradiţional – au fost pe deplin justificate, întrucât el guverna în realitate milioane de orientali. Acest fapt nu a fost mai puţin adevărat în privinţa experienţei francezilor în Siria, Africa de Nord şi în alte colonii franceze. Dar niciodată convergenţa dintre doctrina orientalistă latentă şi experienţa orientalistă evidentă nu a apărut în mod mai dramatic decât atunci când, în urma Primului Război Mondial, partea asiatică a Turciei a fost examinată de Marea Britanie şi Franţa în vederea dezmembrării. Întins pe o masă de operaţie se afla bolnavul Europei, dezvăluit privirilor în toată slăbiciunea, caracteristicile şi conturul său topografic.

Orientalistul, cu cunoştinţele sale speciale, a jucat un

rol inestimabil în această operaţie. Au existat deja indicii ale rolului său crucial ca un fel de agent secret *în interiorul* Orientului, când savantul britanic Edward Henry Palmer a fost trimis în peninsula Sinai în 1882 pentru a aprecia sentimentul antibritanic şi posibila sa utilizare în numele revoltei lui Arabi. Palmer a fost ucis cu această ocazie, dar el a fost doar cel mai ghinionist dintre numeroşii orientalişti care au făcut servicii similare imperiului, de acum o sarcină serioasă şi riguroasă încredinţată în parte „expertului" regional. Nu degeaba un alt orientalist, D.G. Hogarth, autor al celebrei evocări a explorării Arabiei, bine intitulate *The Penetration of Ar abia* (1904) 24, a fost numit şeful Biroului Arab din Cairo în timpul Primului Război Mondial. Şi nici persoane ca Gertrude Bell, T.E. Lawrence şi St. John Philby, toţi experţi în Orient, nu au primit întâmplător posturi de agenţi ai imperiului în Orient, de prieteni ai Orientului, de creatori de alternative politice, datorită cunoştinţelor lor bune despre Orient şi orientali. Ei au format o „trupă" – cum a numit-o Lawrence odată – legaţi unii de alţii prin noţiuni contradictorii şi similarităţi personale: o mare individualitate, simpatie şi identificare cu Orientul, un sentiment, conservat cu egoism, al misiunii personale în Orient, o excentricitate cultivată, o dezaprobare finală a Orientului. Pentru ei toţi, Orientul era experienţa lor directă, specială. La ei, orientalismul şi o practică efectivă de manevrare a Orientului şi-au primit forma europeană finală, înainte ca imperiul să dispară şi să-şi predea moştenirea altor candidaţi la rolul de putere dominantă.

Individualişti precum aceştia nu erau savanţi. Vom vedea în curând că ei au fost beneficiarii studierii ştiinţifice a Orientului, fără a aparţine în vreun fel societăţii oficiale şi profesionale a savanţilor orientalişti. Totuşi, rolul lor nu era de a limita orientalismul academic, nici de a-l distruge, ci mai degrabă de a-l face eficient. În genealogia lor existau oameni ca Lane şi Burton, atât pentru autodidactismul lor enciclopedic, cât şi pentru

cunoştinţele precise, cvasiştiinţifice despre Orient, pe care le-au afişat în mod ostentativ atunci când au avut de-a face cu orientali sau când au scris despre aceştia. Ei au înlocuit studierea universitară a Orientului cu un fel de elaborare a orientalismului latent, care le era la îndemână în cultura imperială a epocii lor. Cadrul lor savant de referinţă a fost creat de oameni ca William Muir, Anthony Bevan, D.S. Margoliouth, Charles Lyall, E.G. Browne, R.A. Nicholson, Guy Le Strange, E.D. Ross şi Thomas Arnold, care şi ei au urmat direct pe linia descendenţilor lui Lane. Perspectivele lor imaginative au fost asigurate în principal de ilustrul lor contemporan Rudyard Kipling, care a cântat atât de memorabil menţinerea „dominaţiei asupra palmierului şi a pinului”.

Diferenţa între Marea Britanie şi Franţa în asemenea privinţe a corespuns perfect cu istoria fiecărei naţiuni în Orient: britanicii erau acolo, francezii se lamentau pentru pierderea Indiei şi a teritoriilor dintre India şi Mediterana. Până la sfârşitul secolului, Siria devenise deja centrul de interes pentru activitatea francezilor, dar chiar şi acolo, faptul că francezii nu-i puteau egala pe britanici nici în calitatea personalului, nici în gradul de influenţă politică, era o chestiune unanim acceptată. Concurenţa anglo-franceză în privinţa fostului Imperiu Otoman a fost resimţită chiar şi pe câmpul de luptă din regiunea Hejaz[16], în Siria, în Mesopotamia, dar în toate aceste locuri, aşa cum a observat Edmond Bremond, orientaliştii francezi şi experţii locali au fost depăşiţi în strălucire şi în tactică de rivalii lor britanici.25 Cu excepţia unui geniu izolat ca Louis Massignon, francezii nu au avut oameni precum Lawrence, Sykes sau Bell. Dar au avut imperialişti hotărâţi, ca Étienne Flandin şi Franklin-Bouillon. Conferenţiind în faţa Alianţei franceze de la Paris în 1913, Contele de Cressaty, un imperialist zgomotos, a proclamat

16 Hejaz - fost regat independent în vestul Arabiei, la Marea Roşie, unde se află oraşele sfinte ale islamului, Medina şi Mecca, actualmente provincie vestică a Arabiei Saudite (n. trad.).

Siria ca propriul Orient al Franţei, ca locul intereselor politice, morale şi economice franceze, interese, a adăugat el, ce trebuiau apărate în această „epocă a invadatorilor imperialişti”; şi, totuşi, Cressaty a observat că, în ciuda firmelor comerciale şi industriale franceze din Orient, a celui mai mare număr de studenţi băştinaşi înscrişi în şcolile franceze, Franţa era invariabil ameninţată în Orient nu doar de Marea Britanie, ci şi de Austria, Germania şi Rusia. Dacă Franţa va continua să împiedice „revenirea islamului”, ar face mai bine să preia Orientul: acesta era un argument propus de Cressaty şi susţinut de senatorul Paul Doumer.26 Asemenea păreri erau repetate cu numeroase ocazii şi, într-adevăr, Franţa s-a descurcat bine de una singură în Africa de Nord şi în Siria după Primul Război Mondial, dar conducerea concretă, specială a populaţiilor orientale şi a teritoriilor teoretic independente, pe care britanicii şi-au asumat-o întotdeauna, a fost ceva ce francezii au simţit că i-a înlăturat. În ultimă instanţă, poate, diferenţa resimţită mereu între orientalismul britanic modern şi cel francez modern este stilistică; importanţa generalizărilor legate de Orient şi de orientali, menţinerea sentimentului distincţiei între Orient şi Occident, dorinţa de dominaţie occidentală asupra Orientului, toate sunt aceleaşi în ambele tradiţii. Căci, dintre numeroasele elemente care compun ceea ce numim în mod obişnuit „competenţă”, stilul, rezultat al modelării şi transformării împrejurărilor concrete specifice de către tradiţie, instituţii, voinţă şi inteligenţă în expresie oficială, este unul dintre cele mai evidente. Tocmai de acest determinant, de acest rafinament perceptibil şi modernizat din orientalismul de la începutul secolului XX din Marea Britanie şi Franţa, trebuie să ne ocupăm acum.

II. Stil, competenţă, viziune: materialismul orientalismului

Aşa cum apare în mai multe poezii, în romane precum *Kim* şi în prea multe lozinci pentru a fi doar pură ficţiune ironică, Omul Alb al lui Kipling, ca idee, ca

persoană, ca fel de a fi, pare a fi servit multor britanici pe când se aflau în străinătate. Culoarea pielii lor i-a scos în evidenţă, în mod dramatic şi liniştitor, din marea de localnici, dar britanicul care circula printre indieni, africani sau arabi ştia şi că aparţine unei îndelungate tradiţii de răspundere executivă faţă de rasele de culoare şi că poate utiliza rezervele empirice şi spirituale ale acestei tradiţii. Despre ea, despre gloria şi dificultăţile ei scria Kipling atunci când celebra „drumul" urmat de Omul Alb în colonii:

Iată drumul pe care calcă Oamenii Albi când deschid o cale – Metal sub picioare, vie deasupra şi marea în ambele părţi.

Am urmat acel drum – un drum plin de ape şi vânt – Călăuziţi de steaua noastră.

O, e bine pentru lume când Oamenii Albi îşi urmează Drumul alături unii de alţii! 27

„Deschiderea unei căi" e cel mai bine realizată de Oamenii Albi împreună unii cu alţii, o aluzie la primejdiile actuale ale rivalităţii europene în colonii; fiindcă au eşuat în încercarea de a coordona strategia, Oamenii Albi ai lui Kipling sunt gata să meargă la război: „Libertate pentru noi, libertate pentru copiii noştri / Şi, pierzând libertatea, război". În spatele măştii de conducător binevoitor a Omului Alb, există întotdeauna o pornire expresă de a utiliza forţa, de a ucide şi de a fi ucis. Ce înnobilează misiunea sa este un anumit sentiment de dăruire intelectuală; el este Omul Alb, dar nu doar pentru profit, întrucât „steaua" sa se află probabil mult deasupra avantajului material. Cu siguranţă că mulţi Albi s-au întrebat adesea pentru ce luptă pe acel „drum plin de ape şi vânt" şi desigur că un mare număr dintre ei trebuie să fi fost derutaţi de felul cum culoarea pielii le-a asigurat un statut ontologic superior, plus o mare putere asupra unei bune părţi din lumea locuită. Totuşi, până la urmă, a fi Alb, pentru Kipling şi pentru cei ale căror percepţii şi retorică au fost influenţate de el, a reprezentat o afacere de

autoconfirmare. Deveneai Alb pentru că *erai* Alb; mai important, „bând acea cupă”, trăind acel destin invariabil în „ziua Omului Alb”, rămânea prea puţin timp pentru speculaţii inutile pe tema originilor, a cauzelor, a logicii istoriei.

A fi Alb era aşadar o idee şi o realitate, implica o atitudine raţională atât faţă de lumea albă, cât şi faţă de cea de culoare, însemna, în colonii, a vorbi într-un fel anume, a te comporta conform unui cod de reguli şi chiar a simţi anumite lucruri şi nu altele. Mai însemna judecăţi, evaluări, gesturi specifice, era o formă de autoritate în faţa căreia te aşteptai ca populaţiile de culoare şi chiar albii înşişi să se încline. În formele instituţionale pe care le-a luat (guverne coloniale, corpuri consulare, întreprinderi comerciale), a reprezentat un mijloc de exprimare, difuzare şi implementare a politicii legate de lume şi, ca mijloc de acest fel, deşi avea îngăduinţa unei anumite latitudini personale, se afla sub dominaţia ideii comune şi impersonale de a fi Alb. A fi Alb, pe scurt, reprezenta un mod foarte concret de „a fi în lume”, de a lua în stăpânire realitatea, limba şi gândirea. A făcut posibil un stil specific.

Kipling însuşi nu putea să apară pur şi simplu, ceea ce este adevărat şi despre Omul său Alb. Asemenea idei şi autorii lor se nasc în împrejurări istorice şi culturale complexe, dintre care cel puţin două au multe în comun cu istoria orientalismului din secolul al XIX-lea. Una este obiceiul, autorizat din punct de vedere cultural, de a prezenta mari generalizări prin care realitatea e împărţită în diferite colective: limbi, rase, tipuri, culori, mentalităţi, fiecare categorie fiind nu atât o denumire neutră cât o interpretare evaluativă. La baza acestor categorii se află opoziţia rigid binomială „noi” /, ei”, cu primul element punând întotdeauna stăpânire pe cel de-al doilea (chiar până la a face din „ei” exclusiv o funcţie a lui „noi”). Această opoziţie a fost consolidată nu doar de antropologie, de lingvistică şi istorie, ci şi, desigur, de tezele darwiniste ale supravieţuirii şi selecţiei naturale, şi,

nu mai puţin decisiv, de retorica înaltului umanism cultural. Ce a dat unor scriitori ca Renan şi Arnold dreptul la generalizări privitoare la rasă a fost caracterul oficial al culturii lor. Valorile „noastre" au fost (să spunem) liberale, umane, corecte; ele erau susţinute de tradiţia beletristicii, a erudiţiei, a cercetării raţionale; ca europeni (şi albi), „noi" împărtăşeam aceste valori ori de câte ori le erau lăudate calităţile. Totuşi, parteneriatele umane create prin valori culturale repetate au exclus la fel de mult pe cât au inclus. Pentru fiecare idee despre arta „noastră" în numele căreia vorbeau Arnold, Ruskin, Mill, Newman, Carlyle, Renan, Gobineau sau Comte, se forma o altă legătură în lanţul ce „ne unea, în timp ce un alt străin era alungat. Chiar dacă acesta este întotdeauna rezultatul unei asemenea retorici, oriunde şi oricând apare el, trebuie să ne amintim că, pentru Europa secolului al XIX-lea, s-a construit un edificiu impozant de învăţătură şi de cultură în faţa adevăraţilor outsideri (coloniile, săracii, delincvenţii), edificiu al cărui rol în cultură era de a defini pentru ce nu erau *ei* structural potriviţi.28

Cealaltă împrejurare comună a apariţiei Omului Alb şi a orientalismului este „domeniul" controlat de fiecare, precum şi sentimentul că un asemenea domeniu atrage după sine moduri specifice, chiar ritualuri, de comportare, de învăţare şi de cucerire.

Doar un occidental putea vorbi despre orientali, de exemplu, tot la fel cum numai Omul Alb putea desemna şi numi oamenii de culoare. Orice declaraţie făcută de orientalişti sau de Albi (care erau, de obicei, interschimbabili) exprima un sentiment al distanţei ireductibile dintre albi şi rasele de culoare, sau dintre occidentali şi orientali; în plus, în spatele fiecărei declaraţii, răsuna tradiţia experienţei, a învăţăturii şi a educaţiei, ce-l menţinea pe orientalul de culoare în poziţia sa de *obiect studiat de occidentalul alb*, în loc să fie invers. Atunci când te aflai pe o poziţie de putere – aşa cum se afla Cromer, de exemplu – orientalul aparţinea sistemului de

guvernare al cărui principiu era, pur şi simplu, de a se asigura că nici unui oriental nu i se permitea să fie independent şi să se conducă singur. Premisa aici consta în faptul că, din moment ce orientalii nu ştiau nimic despre autoguvernare, era mai bine ca ei să rămână ignoranţi, spre binele lor.

Întrucât Omul Alb, ca şi orientalistul, a trăit foarte aproape de linia de înaltă tensiune ce ţinea în şah rasele de culoare, el s-a simţit obligat să definească şi să redefinească domeniul pe care îl analiza. Pasajele de descriere narativă alternează în mod regulat cu pasajele de definire şi judecată, care întrerup naraţiunea; acesta este un stil caracteristic scrierilor experţilor orientalişti care l-au folosit pe Omul Alb al lui Kipling drept mască. Iată ce-i scria T.E. Lawrence lui V.W. Richards în 1918:

…Imaginaţia mea s-a simţit atrasă de arabi. Este vechea civilizaţie, care s-a rafinat abolindu-i pe zeii protectori ai casei şi jumătate din podoabele pe care ai noştri se grăbesc să şi le însuşească. Învăţătura sărăciei materiale este bună şi implică evident şi un fel de sărăcie morală. Ei [arabii] gândesc pe moment şi încearcă să se strecoare prin viaţă fără a face progrese sau a urca munţii. Parţial, este o oboseală mentală şi morală şi, pentru a evita dificultăţile, ei trebuie să abandoneze atât de multe, încât ajungem să considerăm acest lucru onorabil şi demn: şi totuşi, fără a le împărtăşi în niciun fel punctul de vedere, cred că-l pot înţelege suficient de bine pentru a mă privi pe mine însumi şi pe alţi străini din direcţia lor şi fără a-l condamna. Ştiu că sunt un străin pentru ei şi aşa voi fi mereu; dar nu-i pot crede mai răi, nu mai mult decât aş putea să devin ca ei.29

O perspectivă similară, oricât de diferit ar putea părea subiectul în discuţie, poate fi găsită în aceste observaţii ale Gertrudei Bell:

Câte sute de ani a durat această stare de lucruri [adică, faptul că arabii trăiesc într-o „stare de război”] ne vor spune cei ce vor citi primele documente ale existenţei

arabe primordiale, căci se ajunge până la primele, dar niciodată arabul nu a câştigat înţelepciune din experienţă. El nu e niciodată în siguranţă şi totuşi se comportă de parcă siguranţa ar fi pâinea lui zilnică.30

La care, ca o lămurire, vom adăuga o altă observaţie, de această dată despre viaţa din Damasc:

Încep să văd ca prin ceaţă ce înseamnă civilizaţia unui mare oraş oriental, cum trăiesc oamenii, ce gândesc; şi ajung la înţelegere cu ei. Cred că faptul de a fi englez îmi este de mare ajutor… Am pornit în lume cu cinci ani în urmă. Diferenţa este foarte marcată. Cred că se datorează în mare măsură succesului guvernării noastre în Egipt… înfrângerea Rusiei înseamnă mult şi impresia mea este că politica energică a Lordului Curzon în Golful Persic şi la graniţa Indiei înseamnă şi mai mult. Nimeni dintre cei care nu cunosc Estul nu poate înţelege cum se leagă toate. Nu e o exagerare să spunem că, dacă misiunea engleză ar fi fost întoarsă de la porţile Kabulului, turistul englez ar fi fost privit cu răutate pe străzile Damascului.31

În asemenea declaraţii, observăm imediat că „arabul" sau „arabii" au o aură de singularitate, de delimitare clară şi de consecvenţă colectivă cu ei înşişi ca pentru a şterge orice urmă a arabilor individuali, cu istorii ale vieţii ce pot fi povestite. Ce i-a atras imaginaţia lui Lawrence a fost claritatea arabilor, atât ca imagine, cât şi ca filosofie (sau atitudine) presupusă faţă de viaţă: în ambele cazuri, de ce se agaţă Lawrence este arabul ca văzut din perspectiva purificatoare a cuiva care nu e arab şi a cuiva pentru care o simplitate primitivă, lipsită de conştiinţă de sine, cum este cea a arabului, reprezintă ceva definit de observator, în acest caz de Omul Alb. Totuşi, rafinamentul arab, care, în elementele sale esenţiale, corespunde viziunii lui Yeats asupra Bizanţului, unde:

Flăcări ce nu ard cu vreascuri, neaprinse cu cremene ori amnar, Netulburate de furtuni, flăcări născute din flăcări.

Unde trag spirite din sânge născute şi de unde tot ce-

i furie dispare32, este asociat cu veşnicia arabă, de parcă arabul nu ar fi fost supus proceselor obişnuite ale istoriei. În mod paradoxal, arabul îi pare lui Lawrence a se fi epuizat tocmai în persistenţa sa temporală. Vârsta imensă a civilizaţiei arabe a servit astfel la rafinarea arabului până la atributele sale esenţiale şi la epuizarea sa morală în acest fel. Cu ce rămânem este arabul lui Bell: secole de experienţă, fără înţelepciune. Ca o entitate colectivă, deci, arabul nu acumulează nicio consistenţă existenţială sau chiar semantică. El rămâne acelaşi, cu excepţia rafinamentelor epuizante, menţionate de Lawrence de la un capăt la altul al „documentelor existenţei arabe primordiale”. Trebuie să presupunem că, dacă *un* arab simte bucurie, dacă e trist la moartea unui copil sau a unui părinte, dacă are un sentiment al nedreptăţilor tiraniei politice, atunci acele experienţe sunt neapărat subordonate faptului simplu şi permanent de a fi arab.

Primitivitatea unei asemenea stări există simultan la cel puţin două niveluri: unu, *în definiţie*, care e reductivă, şi doi (după Lawrence şi Bell), *în realitate*. Această coincidenţă absolută nu a fost ea însăşi o simplă coincidenţă. Cea dintâi putea fi făcută doar din exterior prin intermediul unui vocabular şi al unor instrumente epistemologice concepute atât pentru a ajunge la esenţa lucrurilor, cât şi pentru a evita distragerile prin accidente, împrejurări sau experienţe. Pentru cealaltă, coincidenţa a fost un fapt rezultat doar din metodă, tradiţie şi politică laolaltă. Fiecare, într-un anumit sens, a şters distincţiile dintre tip – orientalul/, semitul/, arabul/, Orientalul/ – şi o realitate umană obişnuită, „misterul incontrolabil din zona animalică”, în care trăiesc toate fiinţele omeneşti. Cercetătorul ştiinţific a luat un tip marcat ca „oriental” drept acelaşi lucru ca orice oriental individual pe care îl putea întâlni. Ani de tradiţie au poleit discursul pe teme ca spiritul semitic sau oriental, cu o anumită legitimitate. Iar bunul-simţ politic a învăţat, conform minunatei exprimări a lui Bell, că în Est „totul rămâne intact”. Deci primitivitatea

a aparţinut Orientului, *a fost* Orientul, o idee la care trebuia să revină oricine avea de-a face cu Orientul sau scria despre acesta, ca la un punct de referinţă ce depăşeşte timpul sau experienţa.

Există o modalitate excelentă de a înţelege toate acestea aşa cum s-au aplicat ele la agenţii, experţii şi consilierii albi pentru Orient. Ce a contat la Lawrence şi Bell a fost că referirile lor la arabi sau orientali au aparţinut unei convenţii de formulare uşor de recunoscut şi de mare autoritate, capabilă să-şi subordoneze detaliul. Dar de unde, mai precis, au venit „arabul", „semitul" sau „orientalul"?

Am remarcat cum, în secolul al XIX-lea, la scriitori ca Renan, Lane, Flaubert, Caussin de Perceval, Marx şi Lamartine, o generalizare în legătură cu „Orientul" şi-a extras energia din reprezentativitatea presupusă a tot ce era oriental; fiecare părticică a Orientului vorbea despre orientalitatea sa, astfel încât atributul de a fi oriental anula orice altă calitate. Un oriental era mai întâi oriental şi doar apoi om. O asemenea clasificare radicală era în mod natural consolidată de ştiinţe (sau discursuri, cum prefer să le numesc), care au luat o direcţie înapoi şi în jos, către categoria speciei, ceea ce se presupunea a fi şi o explicaţie ontogenetică pentru fiecare membru al speciei. Astfel, în cadrul unor denumiri limitate, semipopulare, ca „oriental", s-au mai făcut şi alte distincţii valabile din punct de vedere ştiinţific; majoritatea s-au bazat, în principal, pe tipurile de limbi – de exemplu, semitice, dravidice, hamitice – dar au putut găsi rapid în sprijinul lor dovezi antropologice, psihologice, biologice şi culturale. „Semitic" la Renan, de pildă, a fost o generalizare lingvistică, căreia i se puteau adăuga tot felul de idei paralele din anatomie, istorie, antropologie şi chiar geologie. „Semitic" putea fi folosit atunci nu doar ca simplă descriere sau denumire; se putea aplica oricărui complex de evenimente istorice şi politice pentru a le reduce la un nucleu anterior şi inerent lor. „Semitic" a fost, de aceea, o categorie transtemporală,

transândividuală, pretinzând a prevedea orice act discret al comportamentului „semitic” pe baza unei esenţe „semitice” preexistente şi având scopul de a interpreta toate aspectele vieţii şi ale activităţii umane în funcţie de un element „semitic” comun.

Autoritatea specială a unor asemenea idei, relativ punitive, asupra culturii europene liberale de la sfârşitul secolului al XIX-lea va părea misterioasă dacă nu se aminteşte că atracţia unor ştiinţe ca lingvistica, antropologia şi biologia consta în faptul că erau empirice şi nicidecum speculative sau idealiste. Semiticul lui Renan, ca şi indo-europeanul lui Bopp, era un obiect construit, e adevărat, dar considerat logic şi inevitabil ca protoformă, prin datele analizabile din punct de vedere empiric şi inteligibile din punct de vedere ştiinţific ale limbilor semitice concrete. Astfel, în încercarea de a se formula un tip lingvistic primitiv şi prototipic (ca şi unul cultural, psihologic şi istoric), a existat şi o „încercare de a defini un potenţial uman primar” 33, din care au derivat uniform exemple specifice de comportament. Această încercare ar fi fost imposibilă, dacă nu s-ar fi crezut – în termeni empirici clasici – că mintea şi trupul sunt realităţi interdependente, determinate iniţial de un set dat de condiţii geografice, biologice şi cvasi-istorice.34 Din acestea, care nu se aflau la dispoziţia băştinaşilor pentru descoperire sau introspecţie, nu exista nicio scăpare ulterioară. Înclinaţia clasicistă a orientaliştilor a fost susţinută de aceste idei empirice, în toate studiile lor de islamism, budism sau zoroastrism „clasic”, simţeau, aşa cum mărturiseşte dr. Casaubon al lui George Eliot, că acţionează „ca stafia unui străbun, rătăceşte prin lume şi caută să o reconstituie, cerebral, aşa cum era, în pofida părăginirii şi a schimbărilor năucitoare care au avut loc”.35

Dacă tezele acestea despre caracteristicile lingvistice, de civilizaţie şi, în final, rasiale erau doar o parte a unei dezbateri academice între oamenii de ştiinţă

şi savanţii europeni, le-am putea cataloga drept un material de decor pentru o dramă de cafenea, lipsită de importanţă. Problema e, totuşi, că atât termenii dezbaterii, cât şi dezbaterea însăşi aveau o foarte largă răspândire; în cultura de la sfârşitul secolului al XIX-lea, aşa cum spunea Lionel Trilling, „teoria rasială, stimulată de un naţionalism şi de un imperialism în creştere, susţinută de o ştiinţă incompletă şi prost asimilată, a fost aproape necontestată” 36. Teoria rasială, ideile despre originile şi clasificările primitive, despre decadenţa modernă, despre progresul civilizaţiei, despre destinul raselor albe (sau ariene) şi nevoia de teritorii coloniale, toate acestea constituiau elemente în amalgamul ciudat de ştiinţă, politică şi cultură, a cărui tendinţă a fost întotdeauna, aproape fără excepţie, de a ridica Europa sau o rasă europeană la poziţia de dominaţie asupra părţilor neeuropene ale omenirii. Exista un consens general şi în privinţa faptului că, în conformitate cu o formă de darwinism modificată în mod ciudat, validată de Darwin însuşi, orientalii moderni erau vestigii degradate ale unei măreţii trecute; civilizaţiile antice sau „clasice” ale Orientului au fost percepute prin dezordinile decadenţei actuale, dar numai (a) pentru că un specialist alb, cu tehnici ştiinţifice extrem de rafinate, putea face analiza şi reconstrucţia, şi (b) pentru că un vocabular de largi generalităţi (semiţii, arienii, orientalii) se referea nu la un set de ficţiuni, ci mai degrabă la o mulţime de distincţii aparent obiective şi acceptate. Astfel, o observaţie despre ce erau şi ce nu erau capabili orientalii a fost susţinută de „adevăruri” biologice, cum ar fi cele exprimate de P. Charles Michel în *A Biologicul View of Our Foreign Policy* (1896), de Thomas Henry Huxley în *The Strugglefor Existence în Human Society* (1888), de Benjamin Kidd în *Social Evolution* (1894), de John B.

Crozier în *History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution* (1897 – 1901) şi de Charles Harvey în *The Biology of British Politics* (1904).37 S-a

presupus că, dacă limbile erau atât de distincte unele de altele pe cât spuneau lingviştii, atunci şi utilizatorii limbilor – spiritele, culturile, potenţialele şi chiar trupurile lor – se deosebeau în moduri similare. Iar aceste distincţii aveau în spatele lor forţa adevărului ontologic, empiric, împreună cu demonstraţia convingătoare a unui asemenea adevăr în studiile asupra originilor, dezvoltării, caracterului şi destinului.

Ceea ce trebuie subliniat este faptul că adevărul acesta despre diferenţele distinctive între rase, civilizaţii şi limbi a fost (sau a pretins a fi) radical şi de nedezrădăcinat. A mers la esenţa lucrurilor, a afirmat că nu există scăpare de origini şi de tipurile create de acestea; a stabilit graniţele reale între fiinţele umane, pe care s-au construit rasele, naţiunile şi civilizaţiile; a îndepărtat viziunea de realităţile umane obişnuite, dar numeroase, cum ar fi bucuria, suferinţa, organizarea politică, îndreptând în schimb atenţia în direcţia originilor imuabile. Un om de ştiinţă nu putea scăpa de aceste origini în cercetările lui, tot la fel cum un oriental nu putea scăpa de „semiţi" sau de „arabi" sau de „indieni", dintre care realitatea sa prezentă – degradată, colonizată, înapoiată – îl excludea, cu excepţia prezentării didactice a cercetătorului alb.

Profesiunea de cercetător de specialitate conferea privilegii unice. Reamintim că Lane putea părea a fi oriental şi totuşi să-şi păstreze detaşarea de savant. Orientalii pe care îi studia au devenit de fapt orientalii *săi* pentru că el îi vedea nu doar ca pe nişte oameni reali, ci şi ca pe nişte obiecte monumentalizate în relatările sale despre ei. Această dublă perspectivă a încurajat un fel de ironie structurată. Pe de o parte, era un număr de oameni care trăiau în prezent; pe de altă parte, aceşti oameni – ca subiect de studiu – au devenit „egiptenii", „musulmanii" sau „orientalii". Doar cercetătorul putea vedea şi utiliza discrepanţa dintre cele două niveluri. Tendinţa celei dintâi a fost întotdeauna către o mai mare varietate, totuşi

această varietate a fost mereu restrânsă, comprimată până la extrema generalităţii. Orice caz modern, firesc de comportament a devenit o efuziune ce trebuia trimisă înapoi la terminalul originar, care era consolidat în acest proces. Un asemenea gen de „expediere" era tocmai *disciplina* orientalismului.

Abilitatea lui Lane de a-i trata pe egipteni ca pe nişte fiinţe prezente şi ca pe nişte validări ale unor etichete *sui generis* era o funcţie atât a disciplinei orientaliste, cât şi a viziunilor ce existau în general despre musulmanul din Orientul Apropiat sau despre semit. La niciun popor nu era mai posibil decât la semiţii orientali să vezi prezentul şi originile împreună. Evreii şi musulmanii, ca subiecte ale studiului orientalist, au fost uşor de înţeles ţinând seama de originile lor primitive: acest fapt a constituit (şi, într-o anumită măsură, constituie încă) piatra de temelie a orientalismului modern. Renan i-a numit pe semiţi un caz de dezvoltare întreruptă şi, din punct de vedere funcţional, aceasta a ajuns să însemne că, pentru orientalist, niciun semit modern, oricât de convins era despre el însuşi că e modern, nu putea depăşi vreodată drepturile ce le aveau originile asupra sa. Această regulă a funcţionat la nivelul temporal şi spaţial împreună. Niciun semit nu a avansat în timp dincolo de dezvoltarea dintr-o perioadă „clasică"; niciun semit nu se putea elibera vreodată de mediul pastoral şi pustiu al cortului şi al tribului său. Orice manifestare a vieţii „semitice" actuale putea fi şi trebuia să fie trimisă înapoi la categoria explicativă primară a „semiticului".

Puterea executivă a unui asemenea sistem de referinţă, prin care fiecare caz discret de comportament real poate fi redus la un număr mic de categorii explicative „originare", a fost considerabilă la sfârşitul secolului al XIX-lea. În orientalism, a fost echivalentul birocraţiei în administraţia publică. Departamentul era mai util decât dosarul individual şi, cu siguranţă, fiinţa umană avea semnificaţie, în principal, ca ocazie de întocmire a unui

dosar. Trebuie să ni-l imaginăm pe orientalist la treabă, în rolul unui funcţionar ce grupează o mare varietate de dosare într-un dulap pe care scrie „semiţi”. Ajutat de descoperiri recente din antropologia comparativă şi primitivă, un savant ca William Robertson Smith poate grupa laolaltă locuitorii din Orientul Apropiat şi poate scrie despre obiceiurile lor de înrudire şi căsătorie, despre forma şi conţinutul practicilor lor religioase. Puterea operei lui Smith constă în demitologizarea radicală a semiţilor. Barierele nominale prezentate lumii de islam sau de iudaism sunt înlăturate; Smith foloseşte filologia şi mitologia semitică, precum şi erudiţia orientalistă, „pentru a construi… o imagine ipotetică a dezvoltării sistemelor sociale, în conformitate cu toate realităţile arabe”. Dacă imaginea aceasta reuşeşte să dezvăluie rădăcinile (încă influente) ale monoteismului în totemism sau în venerarea animalelor, atunci savantul a avut succes. Şi aceasta, spune Smith, în ciuda faptului că „sursele noastre mahomedane trag un văl, în măsura în care pot s-o facă, peste toate detaliile vechiului păgânism” 38.

Opera lui Smith despre semiţi a acoperit domenii ca teologia, literatura şi istoria; a fost scrisă cu conştiinţa deplină a muncii orientaliştilor (vezi, de exemplu, atacul sălbatic al lui Smith din 1887 la adresa lucrării lui Renan *Histoire du peuple d’Israël*) şi, mai important, a fost destinată a contribui la înţelegerea semiţilor moderni. Cred că Smith a fost o legătură crucială în lanţul intelectual ce unea Omul-Alb-ca-expert cu Orientul modern. Nimic din toată înţelepciunea cuprinsă în competenţa orientalistă a lui Lawrence, Hogarth, Bell şi a altora nu ar fi fost posibilă fără Smith. Iar Smith însuşi, expertul în antichităţi, nu ar fi avut nici jumătate din autoritatea sa fără experienţa suplimentară şi directă a „realităţilor arabe”. Combinaţia, în cazul lui Smith, între înţelegerea categoriilor primare şi abilitatea de a vedea adevărurile generale din spatele ciudăţeniilor empirice ale comportamentului oriental contemporan este cea care a

dat greutate scrierilor sale. În plus, tocmai această combinaţie specială a anticipat stilul de competenţă pe care Lawrence, Bell şi Philby şi-au construit reputaţia.

Ca Burton şi Charles Doughty înaintea lui, Smith a călătorit în Hejaz între 1880 şi 1881. Arabia a fost un loc extrem de privilegiat pentru orientalist, nu doar pentru că musulmanii tratează islamul ca pe *genius Iod* al Arabiei, ci şi pentru că regiunea Hejaz pare, din punct de vedere istoric, la fel de pustie şi de înapoiată cum este din punct de vedere geografic; deşertul arab e astfel considerat un loc despre care se pot face declaraţii privitoare la trecut în exact aceeaşi formă (şi cu acelaşi conţinut) precum cele referitoare la prezent. În Hejaz, poţi vorbi despre musulmani, despre islamul modern şi cel primitiv fără a te obosi să faci distincţii. Acestui vocabular lipsit de fundament istoric, Smith a putut să-i aducă însemnul autorităţii suplimentare asigurate de studiile sale semitice. Ce auzim în comentariile lui este punctul de vedere al unui savant ce controla *toate* antecedentele pentru islam, arabi şi Arabia. Aşadar:

Este caracteristic pentru mahomedanism ca orice sentiment naţional să primească un aspect religios, întrucât întreaga viaţă politică şi toate formele sociale ale unei ţări musulmane poartă o haină religioasă. Dar ar fi o eroare să presupui că sentimentul religios autentic stă la baza a tot ce se justifică prin preluarea formei religioase. Prejudecăţile arabului îşi au rădăcinile într-un conservatorism care e mai profund decât credinţa sa în islam. Este, într-adevăr, o mare greşeală a religiei Profetului faptul că se lasă atât de uşor în voia prejudecăţilor rasei în rândurile căreia a fost pentru prima dată răspândită şi că a luat sub protecţia sa atât de multe idei barbare şi învechite, care până şi Mahomed trebuie să fi văzut că nu au valoare religioasă, dar pe care el le-a introdus în sistemul său spre a facilita propagarea doctrinelor sale reformate. Totuşi, multe dintre prejudecăţile ce ni se par cel mai clar mahomedane nu au

bază în Coran.39

Pronumele „ni” din ultima frază a acestui uimitor exemplu de logică defineşte explicit poziţia avantajoasă a Omului Alb. Aceasta „ne permite să spunem în prima frază că întreaga viaţă politică şi socială „poartă” o haină religioasă (islamul poate fi astfel caracterizat ca totalitarist), apoi să spunem în a doua că religia e doar o mască folosită de musulmani (cu alte cuvinte, toţi musulmanii sunt, în esenţă, ipocriţi). În a treia frază, se pretinde că islamul – chiar şi atunci când pune stăpânire pe credinţa arabului – nu a reformat cu adevărat conservatorismul preislamic de bază al arabului. Şi asta nu e tot. Căci, dacă islamul a avut succes ca religie, e pentru că a permis, în mod iresponsabil, pătrunderea acestor prejudecăţi arabe „autentice”; pentru o asemenea tactică (acum vedem că a fost o tactică în avantajul islamului), trebuie să-l învinuim pe Mahomed, care, la urma urmei, a fost un cripto-iezuit fără scrupule. Dar toate acestea sunt mai mult sau mai puţin şterse în ultima frază, când Smith „ne asigură că tot ce a spus despre islam nu e valabil, deoarece aspectele esenţiale ale islamului cunoscute Vestului nu sunt, de fapt, „mahomedane”.

Principiul identităţii şi cel al noncontradicţiei în mod evident nu obligă cu nimic orientalistul. Ce precumpăneşte este competenţa orientalistă, bazată pe un adevăr colectiv incontestabil, aflat în totalitate în puterea de înţelegere filosofică şi retorică a orientalistului. Smith poate vorbi fără cea mai mică ezitare despre „comportamentul naiv, practic şi… structural nereligios al spiritului arab”, despre islam ca sistem de „ipocrizie organizată”, despre imposibilitatea „de a simţi orice respect pentru devoţiunea musulmană, în care formalismul şi repetiţia inutilă sunt reduse la un sistem”. Atacurile sale la adresa islamului nu sunt relativiste, căci îi este clar că superioritatea Europei şi a creştinismului e reală, nu imaginară. La bază, viziunea lui Smith asupra lumii este binară, cum reiese din pasaje ca următorul:

Călătorul arab e diferit de noi. Osteneala de a se deplasa din loc în loc e o simplă neplăcere pentru el, nu se bucură de efort [aşa cum ne bucurăm „noi”] şi bodogăneşte de foame sau de oboseală cu toată forţa [aşa cum „noi” nu facem], Nu-l veţi convinge niciodată pe oriental că, atunci când te dai jos de pe cămilă, poţi avea şi altă dorinţă în afară de aceea de a te aşeza imediat pe un covor şi a te odihni

(*isterih*), fumând şi bând. În plus, arabul e prea puţin impresionat de peisaj [dar „noi” suntem].40

„Noi” suntem aşa, „ei” sunt altfel. Care arab, care islam, când, cum, după care probe: acestea par a fi distincţii irelevante pentru Smith în cercetarea şi experienţa sa din Hejaz. Problema crucială este că tot ce se poate şti sau afla despre „semiţi” şi „orientali” primeşte o confirmare imediată, nu doar din arhive, ci direct de la faţa locului.

Dintr-o asemenea structură coercitivă, prin care un om modern „de culoare” e înlănţuit irevocabil de adevărurile generale formulate în legătură cu antecedentele sale lingvistice, antropologice şi doctrinare tipice de către un savant european alb, a derivat opera marilor experţi orientalişti din Anglia şi din Franţa din secolul XX. La această structură experţii au adus şi mitologia lor personală, şi propriile obsesii, care la scriitori ca Doughty şi Lawrence au fost studiate cu o considerabilă hotărâre. Fiecare – Wilfrid Scawen Blunt, Doughty, Lawrence, Bell, Hogarth, Philby, Sykes, Storrs – a crezut că viziunea sa asupra realităţilor orientale a fost individuală, creată de la sine în urma unui contact intens personal cu Orientul, cu islamul sau cu arabii; fiecare a manifestat un dispreţ general faţă de cunoştinţele oficiale despre Est. „Soarele m-a făcut arab”, a scris Doughty în *Arabia Deşerta*, „dar niciodată nu m-a pervertit la orientalism”. Totuşi, într-o analiză finală, toţi (cu excepţia lui Blunt) au exprimat ostilitatea occidentală tradiţională şi teama faţă de Orient. Vederile lor au rafinat şi au dat o

nuanţă personală stilului academic al orientalismului modern, cu repertoriul său de mari generalizări, de „ştiinţă” tendenţioasă ale cărei decizii nu puteau fi contestate, ale cărei generalizări nu puteau fi reduse la simple formule. (Doughty scrie din nou, pe aceeaşi pagină unde a ironizat orientalismul: „Semiţii sunt ca un om ce stă într-o cloacă până la ochi, dar care atinge cerul cu sprâncenele”. 41) Ei au acţionat, au promis, au recomandat o politică publică pe baza unor asemenea generalizări; şi, printr-o remarcabilă ironie, au dobândit identitatea de orientali albi în culturile lor natale – deşi, în cazurile lui Doughty, Lawrence, Hogarth şi Bell, legătura lor profesională cu Estul (ca a lui Smith) nu i-a împiedicat să-l dispreţuiască profund. Principala lor problemă era să menţină Orientul şi islamul sub controlul Albilor.

O nouă dialectică apare din acest proiect. Ce i se cere expertului orientalist nu mai este o simplă „înţelegere”: acum Orientul trebuie făcut să funcţioneze, forţa sa trebuie înregimentată de partea valorilor, a civilizaţiei, a intereselor şi a scopurilor „noastre”. Cunoaşterea Orientului e transformată direct în activitate, iar rezultatele dau naştere la noi curente de gândire şi de acţiune în Orient. Dar acestea, la rândul lor, vor cere de la Omul Alb o nouă afirmare a controlului, de această dată nu ca autor al unei lucrări savante despre Orient, ci în calitate de creator al istoriei contemporane, al Orientului ca realitate actuală (pe care, pentru că expertul a început-o, doar el o poate înţelege în mod adecvat). Orientalistul a devenit acum o figură a istoriei orientale, ce nu se poate distinge de ea, făuritorul ei, *semnul* ei caracteristic pentru Vest. Iată pe scurt această dialectică:

Unii englezi, al căror lider a fost Kitchener, au crezut că o revoltă a arabilor împotriva turcilor va permite Angliei, în lupta sa cu Germania, s-o înfrângă, în acelaşi timp, pe aliata sa, Turcia. Cunoaşterea de către ei a naturii, puterii şi ţării popoarelor vorbitoare de limba arabă i-a făcut să creadă că finalul unei asemenea revolte

va fi fericit: şi i-au indicat caracterul şi metoda. Astfel că i-au permis să înceapă, după ce au obţinut asigurări oficiale că vor primi ajutor pentru ea din partea guvernului britanic. Totuşi, revolta şerifului de Meca a fost pentru cei mai mulţi o surpriză şi i-a găsit pe Aliaţi nepregătiţi. A trezit sentimente contradictorii şi şi-a făcut mari prieteni şi duşmani, printre ale căror invidii divergente treburile sale au început să eşueze.42

Acesta este rezumatul făcut de Lawrence însuşi primului capitol din *The Seven Pillars of Wisdom*. „Cunoaşterea" „unor englezi" produce o mişcare în Orient, ale cărei „treburi" au urmări contradictorii; ambiguităţile, rezultatele pe jumătate imaginate, tragicomice ale acestui nou Orient reînviat devin subiectul scrierilor experţilor, o nouă formă de discurs orientalist ce prezintă o viziune a Orientului contemporan, nu ca naraţiune, ci ca problematică, complexitate şi speranţă trădată, cu autorul orientalist alb care-i oferă o definiţie profetică, limpede.

Înlocuirea naraţiunii cu viziunea – care este adevărată chiar şi într-o lucrare scrisă atât de limpede în stilul povestirii precum *The Seven Pillars* – e un fapt pe care l-am întâlnit deja în *Modern Egyptians* a lui Lane. Un conflict între o vedere holistică asupra Orientului (descriere, document monumental) şi o naraţiune a evenimentelor din Orient reprezintă un conflict pe mai multe niveluri, ce presupune mai multe finaluri diferite. Întrucât conflictul e frecvent reînnoit în discursul orientalismului, merită să fie analizat aici pe scurt. Orientalistul examinează Orientul de la înălţime, cu scopul de a surprinde întreaga panoramă din faţa sa – cultură, religie, spirit, istorie, societate. Pentru aceasta, el trebuie să privească fiecare detaliu prin intermediul unui set de categorii reductive (semiţii, spiritul musulman, Orientul etc.). Deoarece aceste categorii sunt în primul rând schematice şi eficiente şi deoarece se presupune mai mult sau mai puţin că niciun oriental nu se poate cunoaşte pe sine aşa cum îl poate cunoaşte un orientalist, orice viziune

a Orientului ajunge până la urmă să-şi bazeze coerenţa şi forţa pe persoana, instituţia sau discursul în a cărui proprietate se află. Orice viziune amplă e fundamental conservatoare şi am observat cum, în istoria ideilor din Vest despre Orientul Apropiat, aceste idei s-au menţinut indiferent de orice dovadă care le-a contestat. (într-adevăr, putem argumenta că ideile acestea produc dovezi care le susţin valabilitatea.)

Orientalistul este, în principal, un fel de agent al unor asemenea viziuni ample; Lane e un exemplu tipic al modului cum un individ crede că şi-a subordonat ideile, sau chiar ceea ce vede, exigenţelor unei concepţii „ştiinţifice" asupra întregului fenomen cunoscut, colectiv, ca Orient sau naţiune orientală. De aceea, o viziune e statică, tot la fel cum sunt statice categoriile ştiinţifice ce inspiră orientalismul de la sfârşitul secolului al XIX-lea: nu există niciun refugiu în spatele „semiţilor" sau al „spiritului oriental"; acestea sunt puncte finale, ce menţin fiecare varietate de comportament oriental în cadrul unei viziuni generale asupra întregului domeniu. Ca disciplină, ca profesie, ca limbaj sau discurs specializat, orientalismul se bazează pe permanenţa întregului Orient, căci fără „Orient" nu pot exista cunoştinţele consistente, inteligibile şi clare, numite „orientalism". Astfel, Orientul aparţine orientalismului, aşa cum se presupune că există informaţii pertinente care aparţin Orientului (sau despre Orient).

Asupra acestui sistem static de „esenţialism sincronic" 43 pe care l-am numit viziune, deoarece presupune că întregul Orient poate fi văzut dintr-o privire, există o presiune constantă. Sursa de presiune este narativă, prin faptul că, dacă se poate arăta că orice detaliu oriental se mişcă sau se dezvoltă, diacronia este introdusă în sistem. Ce părea stabil – şi Orientul e sinonim cu stabilitatea şi cu eternul neschimbător – apare acum ca instabil. Instabilitatea sugerează că istoria, cu detaliul său ce provoacă dezordine, cu curentele sale de schimbare, cu tendinţa sa de creştere, declin sau mişcare dramatică, e

posibilă în Orient şi pentru Orient. Istoria şi naraţiunea prin care e reprezentată istoria susţin că viziunea este insuficientă, că „Orientul” ca o categorie ontologică necondiţionată nedreptăţeşte potenţialul de schimbare al realităţii.

În plus, naraţiunea este forma specifică luată de istoria scrisă pentru a se opune permanenţei viziunii. Lane a sesizat pericolele naraţiunii atunci când a refuzat să dea o formă lineară informaţiilor sale, preferând în schimb forma monumentală a viziunii enciclopedice şi lexicografice. Naraţiunea afirmă puterea oamenilor de a se naşte, de a se dezvolta şi de a muri, tendinţa instituţiilor şi a realităţilor de a se schimba, posibilitatea ca modernitatea şi contemporaneitatea să depăşească, în final, civilizaţiile „clasice”; mai mult, ea afirmă că dominarea realităţii de către viziune nu e altceva decât o voinţă de putere, o voinţă de adevăr şi interpretare şi nu o condiţie obiectivă a istoriei. Pe scurt, naraţiunea introduce un punct de vedere, o perspectivă, o conştiinţă opusă reţelei unitare a viziunii; ea violează ficţiunile apoloniene senine afirmate de viziune.

Atunci când, în urma Primului Război Mondial, Orientul a fost determinat să intre în istorie, orientalistul-agent a provocat acest lucru. Hannah Arendt a făcut observaţia strălucită că omologul birocratului este agentul secret44, ceea ce înseamnă că, dacă efortul academic colectiv numit orientalism a fost o instituţie birocratică bazată pe o anumită viziune conservatoare asupra Orientului, atunci cei care au servit o asemenea viziune în Orient au fost agenţii imperiali ca T.E. Lawrence. În opera sa, putem vedea cel mai clar conflictul dintre istoria narativă şi viziune, în vreme ce, după cum spunea el, „noul imperialism” a încercat „o tendinţă activă de a impune răspundere popoarelor locale [din Orient] ’45. Concurenţa dintre puterile europene le-a făcut acum să împingă Orientul în viaţa activă, să-l pună în funcţiune, să-l treacă de la pasivitatea „orientală” imuabilă la viaţa militantă

modernă. Ar fi important, totuşi, ca Orientul să nu fie niciodată lăsat de capul său sau să scape din mână, ideea canonică fiind că orientalii nu au tradiţia libertăţii.

Marea dramă a operei lui Lawrence este că ea simbolizează lupta, în primul rând, de a stimula Orientul (lipsit de viaţă, atemporal, fără forţă) la mişcare; în al doilea rând, de a impune acestei mişcări o formă esenţialmente occidentală; în al treilea rând, de a cuprinde noul Orient trezit la viaţă într-o viziune personală, al cărei stil retrospectiv include un puternic sentiment al eşecului şi trădării.

Am vrut să creez o nouă naţiune, să restabilesc o influenţă pierdută, să dau celor douăzeci de milioane de semiţi bazele pe care să-şi construiască un inspirat palat de vis al gândurilor lor naţionale... Toate provinciile supuse ale imperiului nu meritau, pentru mine, moartea nici unui englez. Dacă am restabilit în Est un respect de sine, nişte ţeluri şi idealuri, dacă am făcut mai exigentă guvernarea standard a albilor asupra raselor de culoare, înseamnă că am ajutat aceste popoare să corespundă într-o anumită măsură noii comunităţi de naţiuni, în care rasele dominante îşi vor uita realizările brutale, iar rasele albe, roşii, galbene, brune şi negre se vor afla împreună, fără priviri piezişe, în serviciul lumii.46

Nimic din toate acestea, nici ca intenţie, nici ca demers real, nici ca proiect eşuat, nu ar fi fost nici pe departe posibil fără perspectiva orientalistului alb la bază:

Evreii din Metropolă de la Brighton, sărmanii, adoratorii lui Adonis, desfrânatele din bordelurile Damascului sunt cu toţii indicii similare ale capacităţii semiţilor de a se bucura şi expresiile aceleiaşi energii ce ne-a dat nouă, la polul opus, renunţarea la sine a esenienilor sau a primilor creştini sau a primilor califi, care considerau calea spre cer demnă de cei săraci cu duhul. Semiţii ezitau între desfrâu şi uitarea de sine.

Lawrence e susţinut în asemenea afirmaţii de o tradiţie respectabilă ce se întinde ca lumina unui far pe

durata întregului secol al XIX-lea; în centrul său, de unde emană lumina, desigur, se află „Orientul”, centrul acesta fiind suficient de puternic pentru a lumina atât topografia generală, cât şi detaliile ei, aflate în raza sa de acţiune. Evreii, adoratorii lui Adonis, desfrânatele din Damasc constituie semne nu atât ale umanităţii, să spunem, cât ale unui domeniu semiotic numit semitic şi transformat în ramura semitică, coerentă, a orientalismului. În cadrul acestui domeniu, au fost posibile anumite lucruri:

Arabii s-ar putea legăna pe o idee ca pe o coardă, căci loialitatea neangajată a spiritelor lor a făcut din ei sclavi supuşi. Niciunul nu s-ar elibera de-o obligaţie până la venirea succesului şi, odată cu el, a responsabilităţii, a datoriei şi a angajării. Apoi ideea s-a dus şi treaba s-a încheiat – în ruină. Fără o credinţă, ei ar putea fi purtaţi în cele patru colţuri ale lumii (dar nu spre cer) arătându-li-se bogăţiile şi plăcerile pământului; dar dacă pe drum… ar întâlni profetul unei idei, care nu ar avea unde pune capul sau a cărui hrană ar depinde de pomană sau de păsări, atunci şi-ar părăsi cu toţii bogăţia pentru inspiraţia acestuia… Sunt la fel de instabili ca apa şi, tot ca apa, ar putea învinge în final. Din zorii vieţii, în valuri succesive, ei s-au aruncat asupra poftelor trupeşti. Fiecare val s-a spart… Am ridicat şi am rostogolit un asemenea val (şi nu cel mai mic) înaintea respiraţiei unei idei, până a ajuns la vârf, a coborât şi s-a prăbuşit în Damasc. Acest val, respins de rezistenţa unor lucruri legitime, va asigura materialul pentru valul următor, când, la timpul cuvenit, marea se va ridica din nou.

„Ar putea” „ar avea” şi „dacă” fac parte din stilul lui Lawrence, care se introduce în domeniu, cum ar veni. Astfel e pregătită posibilitatea pentru ultima frază, unde, ca manipulator al arabilor, Lawrence se aşază pe sine în fruntea lor. Precum Kurtz al lui Conrad, Lawrence s-a desprins de pământ spre a se identifica cu o nouă realitate, cu scopul – spune el mai târziu – de a putea deveni răspunzător pentru „constrângerea… noii Asii, pe care

timpul, în mod inexorabil, o aducea peste noi, să ia o formă 47.

Revolta arabilor dobândeşte semnificaţie doar atunci când Lawrence concepe o semnificaţie pentru ea; semnificaţia lui acordată astfel Asiei a fost un triumf, „o dispoziţie de extindere... prin faptul că ne-am asumat suferinţa sau experienţa altcuiva, personalitatea sa". Orientalistul a devenit acum orientalul reprezentativ, spre deosebire de observatorii participanţi de dinainte, cum ar fi Lane, pentru care Orientul era ceva ţinut la distanţă. Dar există un conflict de nerezolvat la Lawrence între Alb şi oriental şi, deşi el nu o spune în mod explicit, acest conflict repune în scenă, în esenţă, în mintea lui, conflictul istoric dintre Est şi Vest. Conştient de puterea sa asupra Orientului, conştient şi de duplicitatea sa, inconştient de tot ce, în Orient, i-ar sugera că istoria, la urma urmei, este istorie şi că, şi fără el, arabii ar ajunge în final la disputa cu turcii, Lawrence reduce întreaga naraţiune a revoltei (succesele sale momentane şi eşecul său amar) la viziunea *lui* proprie de „război civil permanent" nerezolvat:

Totuşi, în realitate, am trăit experienţa indirectă pentru noi înşine sau cel puţin pentru că ne era destinată, şi putem scăpa de această cunoaştere doar imaginându-ne atât sensul, cât şi motivaţia sa...

Nu părea a exista, pentru noi, liderii, posibilitatea de a merge drept pe această cale întortocheată de comportare, cercuri concentrice de motive necunoscute, timide, care le anulează sau le încarcă suplimentar pe cele precedente.48

Acestui sentiment intim al înfrângerii, Lawrence avea să-i adauge mai târziu o teorie despre „bătrânii" care i-au furat triumful. În orice caz, ceea ce contează pentru Lawrence este faptul că, în calitate de expert alb, de moştenitor al unor ani de înţelepciune academică şi populară despre Orient, el îşi poate subordona felul său de a fi felului lor de a fi, putând de aceea să-şi asume rolul de profet oriental ce dă formă unei mişcări în „noua Asie". Şi

atunci când, din orice motiv posibil, mişcarea eşuează (e preluată de alţii, idealurile îi sunt trădate, visul de independenţă e infirmat), ce contează este dezamăgirea lui *Lawrence*. Astfel, departe de a fi un simplu om pierdut în marea goană a evenimentelor derutante, Lawrence se identifică în totalitate cu lupta noii Asii de a se naşte.

În timp ce Eschil a reprezentat Asia plângându-şi pierderile, iar Nerval şi-a exprimat dezamăgirea că Orientul nu a fost mai strălucitor decât voia el, Lawrence *devine* atât continentul care plânge, cât şi conştiinţa subiectivă care exprimă o dezamăgire aproape cosmică. În final, Lawrence – şi mulţumită nu doar lui Lowell Thomas şi Robert Graves – şi viziunea lui Lawrence au devenit tocmai simbolul problemei orientale: pe scurt, Lawrence şi-a asumat răspunderea faţă de Orient punând experienţa sa de cunoaştere între cititor şi istorie. Într-adevăr, ceea ce Lawrence prezintă cititorului este o putere directă a expertului, puterea de a fi, pentru scurt timp, Orient. Toate evenimentele atribuite prezumtiv revoltei istorice a arabilor sunt reduse, în final, la experienţele lui Lawrence legate de aceasta.

De aceea, într-un asemenea caz, stilul nu e doar puterea de a simboliza astfel de generalităţi enorme ca Asia, Orientul sau arabii; el este şi o formă de înlocuire şi de încorporare prin care o voce devine o întreagă istorie şi – pentru occidentalul alb, în calitate de cititor sau de scriitor – singurul tip de Orient pe care e posibil să-l cunoaştem. La fel cum Renan a reprezentat domeniul posibilităţilor deschise semiţilor în cultură, gândire şi limbă, Lawrence descrie spaţiul (şi, într-adevăr, îşi însuşeşte acest spaţiu) şi timpul Asiei moderne. Efectul acestui stil este că aduce Asia amăgitor de aproape de Vest, dar numai pentru un moment scurt. Rămânem, la sfârşit, cu un sentiment al distanţei jalnice care „ne desparte încă de un Orient destinat a-şi purta alteritatea ca pe un semn al înstrăinării sale permanente faţă de Occident. Aceasta este concluzia dezamăgitoare

confirmată (în zilele noastre) de finalul cărţii *A Passage to India* de E.M. Forster, unde Aziz şi Fielding încearcă, fără a reuşi, să se împace:

— De ce nu putem fi prieteni acum? a spus celălalt, ţinându-l cu afecţiune în braţe. E ce vreau eu. E ce vrei tu.

Dar caii nu voiau – s-au îndepărtat unul de altul; pământul nu voia, înălţând stânci printre care călăreţii trebuiau să treacă în şir; templele, bazinul, închisoarea, palatul, păsările, hoitul, Casa de oaspeţi, care se arăta pe măsură ce ieşeau din trecătoare şi vedeau Mau dedesubt: toate acestea nu voiau, spunând cu o mie de voci: „Nu, nu încă" şi cerul spunea: „Nu, nu aici". 49

Cu acest stil, cu această definiţie compactă se va confrunta Orientul întotdeauna.

În ciuda pesimismului, există un mesaj politic pozitiv în spatele expresiilor sale. Golul dintre Est şi Vest poate fi redus, aşa cum

Cromer şi Balfour ştiau foarte bine, de cunoştinţele şi de puterea occidentală superioară. Viziunea lui Lawrence este completată în Franţa de către Maurice Barrès cu cartea *Une Enquête aux pays du Levant*, consemnarea unei călătorii în Orientul Apropiat din 1914. Ca atât de multe scrieri dinaintea sa, *Enquête* e o lucrare de recapitulare, al cărei autor nu doar caută surse şi origini ale culturii occidentale în Orient, ci şi reface călătoriile lui Nerval, Flaubert şi Lamartine în Orient. La Barrés, totuşi, exista, în plus, o dimensiune politică a călătoriei: el caută dovezi, chiar dovezi concludente, ale unui rol constructiv al francezilor în Est. Cu toate acestea, diferenţa dintre competenţa franceză şi cea britanică rămâne: prima reuşeşte o conjugare reală a popoarelor şi a teritoriilor, în vreme ce a doua are de-a face cu un domeniu al posibilităţii spirituale. Pentru Barrés, prezenţa francezilor se poate vedea cel mai bine în şcolile franceze, unde, aşa cum spune despre o şcoală din Alexandria: „Este încântător să vezi acele fetiţe orientale salutând şi reproducând atât de minunat *fantezia* şi melodia [în

franceza lor vorbită] din Île-de-France”. Dacă Franţa nu are de fapt nicio colonie acolo, ea nu e în totalitate lipsită de posesiuni:

Există acolo în Orient un sentiment faţă de Franţa care este atât de religios şi de puternic, încât poate absorbi şi reconcilia toate aspiraţiile noastre cele mai diverse. În Orient, noi reprezentăm spiritualitatea, dreptatea şi categoria idealului. Anglia e puternică acolo; Germania este atotputernică; dar noi am cucerit sufletele orientalilor.

Într-o dispută zgomotoasă cu Jaurès, acest celebru medic european propune vaccinarea Asiei împotriva propriilor boli, occidentalizarea orientalilor, aducerea lor într-un contact sănătos cu Franţa. Totuşi, chiar şi în aceste proiecte, viziunea lui Barrés păstrează tocmai distincţia între Est şi Vest, pe care pretinde că o reduce.

Cum vom fi capabili să formăm, pentru noi înşine, o elită intelectuală cu care să putem lucra, alcătuită din orientali care să nu fie dezrădăcinaţi, care să continue să se dezvolte după normele lor, care să rămână pătrunşi de tradiţiile de familie, care să stabilească astfel o legătură între noi şi masa de localnici? Cum vom crea relaţii în vederea pregătirii drumului către acorduri şi tratate ce ar fi forma dorită pentru viitorul nostru politic [în Orient]? Asemenea lucruri se referă, în final, la trezirea, în aceşti oameni ciudaţi, a gustului pentru păstrarea contactului cu inteligenţa noastră, *chiar dacă acest gust poate veni, de fapt, din propriul lor sentiment al destinului naţional.50*

Sublinierea din ultima frază îi aparţine lui Barrés însuşi. Căci, spre deosebire de Lawrence and Hogarth (a cărui carte *The Wandering Scholar* este relatarea în totalitate informativă şi neromantică a doua călătorii în Levant din 1896 şi 191051), el scrie despre o lume a probabilităţilor îndepărtate; el este mai pregătit să-şi imagineze Orientul mergând pe propriu-i drum. Totuşi, legătura (sau lesa) dintre Est şi Vest, pe care o susţine el, e destinată a permite o varietate constantă de presiune

intelectuală dinspre Vest spre Est. Barrés vede lucrurile nu în termeni de valuri, de bătălii, de aventuri spirituale, ci în termeni de cultivare a imperialismului intelectual, în aceeaşi măsură de neeradicat, pe cât este de subtil. Viziunea britanică, exemplificată de Lawrence, e cea a tendinţei dominante a Orientului, a popoarelor, a organizaţiilor politice şi a mişcărilor dirijate şi menţinute sub control de tutela expertă a Albilor; Orientul este Orientul „nostru”, poporul „nostru”, coloniile „noastre”. E mai puţin probabil să se facă discriminări între elite şi mase de către britanici decât de francezi, ale căror percepţii şi a căror politică s-au bazat întotdeauna pe minorităţi şi pe presiunile insidioase ale comunităţii spirituale dintre Franţa şi copiii săi coloniali. Orientalistul-agent britanic – Lawrence, Bell, Philby, Storrs, Hogarth –, în timpul şi după Primul Război Mondial, a preluat atât rolul expertului-aventurier-excentric (creat în secolul al XIX-lea de Lane, Burton, Hester Stanhope), cât şi rolul autorităţii coloniale, a cărei poziţie este centrală, alături de conducătorul indigen: Lawrence cu haşemiţii, Philby cu casa lui Saud sunt cele două exemple mai bine cunoscute. Competenţa orientalistă britanică s-a automodelat în jurul consensului, al ortodoxiei şi al autorităţii suverane; competenţa orientalistă franceză interbelică s-a preocupat de heterodoxie, legături spirituale, excentrici. Nu e întâmplător, deci, că cele două cariere savante importante ale perioadei, una britanică şi una franceză, au fost cea a lui H.A.R. Gibb şi cea a lui Louis Massignon; interesul uneia era definit de noţiunea de Sunna (sau ortodoxie) din islam, iar al celeilalte era figura sufi teosofică, aproape asemănătoare lui Cristos, Mansur al-Hallaj. Voi reveni asupra acestor doi orientalişti importanţi ceva mai târziu.

Dacă m-am concentrat atât de mult în această secţiune asupra agenţilor imperiali şi a politicienilor, în locul savanţilor, este pentru că am dorit să accentuez trecerea majoră din cadrul orientalismului, al cunoştinţelor despre Orient, al relaţiilor cu acesta, de la o atitudine

academică la una *instrumentală*. Ce însoţeşte trecerea este o schimbare de poziţie şi din partea orientalistului individual, care nu mai trebuie să se vadă pe sine – aşa cum au făcut Lane, Sacy, Renan, Caussin, Müller şi alţii – ca aparţinând unui gen de comunitate de breaslă cu propriile tradiţii şi ritualuri interne. Acum orientalistul a devenit reprezentantul culturii sale occidentale, care concentrează în opera sa o dualitate majoră a cărei expresie simbolică este acea operă (indiferent de forma sa specifică): conştiinţa, cunoaşterea, ştiinţa occidentală ce pun stăpânire pe cele mai îndepărtate puncte orientale, ca şi pe cele mai detaliate particularităţi orientale. Formal, orientalistul se vede pe sine realizând unitatea dintre Orient şi Occident, dar, în principal, reafirmând supremaţia tehnologică, politică şi culturală a Vestului. Istoria, într-o asemenea unitate, e radical atenuată, dacă nu chiar eliminată. Privită ca un curent de dezvoltare, ca o trăsătură narativă sau ca o forţă dinamică ce se desfăşoară sistematic şi material în timp şi spaţiu, istoria umană – a Estului şi a Vestului – e subordonată unei concepţii esenţialiste, idealiste asupra Occidentului şi Orientului. Pentru că se simte stând la limita dintre Est şi Vest, orientalistul nu doar vorbeşte prin largi generalităţi, ci şi încearcă să transforme fiecare aspect al vieţii orientale sau occidentale într-un indiciu direct al uneia sau al alteia dintre cele două jumătăţi geografice.

Schimbul din cadrul scrierilor orientalistului între sinele său expert şi sinele său privitor, contemplator, ca reprezentant occidental, este redat cu precădere în termeni vizuali. Iată un pasaj caracteristic (citat de Gibb) din lucrarea clasică a lui Duncan MacDonald *The Religious Attitude and Life în Islam* (1909):

Arabii se arată a fi nu deosebit de creduli, ci practici, materialişti, punând întrebări, îndoindu-se, ironizându-şi propriile superstiţii şi obiceiuri, amatori de supranatural – şi toate acestea într-un mod ciudat de superficial, aproape copilăresc.52

Verbul de bază este *se arată*, care aici ne face să înţelegem că arabii se dezvăluie (cu voie sau fără voie) spre a fi analizaţi de experţi. Numărul de caracteristici ce li se atribuie, prin seria lungă de simple apoziţii, îi face pe „arabi” să dobândească un fel de imponderabilitate existenţială; de aceea, „arabii” ajung să fie reîncadraţi în denumirea foarte largă, comună gândirii antropologice moderne, de „primitiv copilăros”. Ceea ce mai sugerează MacDonald este că, pentru asemenea descrieri, există o poziţie deosebit de privilegiată ocupată de orientalistul occidental, a cărui funcţie reprezentativă este tocmai aceea de a *arăta* ce trebuie văzut. Întreaga istorie specifică poate fi astfel văzută la culmea Orientului şi a Occidentului împreună, sau la frontiera nesigură dintre Orient şi Occident. Dinamica atât de complexă a vieţii umane – ceea ce am numit istorie ca naraţiune – devine fie irelevantă, fie neînsemnată în comparaţie cu viziunea circulară prin care detaliile vieţii orientale servesc doar la reafirmarea orientalităţii subiectului şi a occidentalităţii observatorului.

Dacă o asemenea viziune, în anumite privinţe, o aminteşte pe cea a lui Dante, nu trebuie nicidecum să nu observăm ce diferenţă imensă există între acest Orient şi cel al lui Dante. Dovada aici trebuie să fie (şi probabil este considerată) ştiinţifică; originea sa, din punct de vedere genealogic, este ştiinţa intelectuală şi umană europeană din secolul al XIX-lea. În plus, Orientul nu e o simplă minune sau un duşman sau o ramură a exoticului; el este o realitate politică de o mare şi semnificativă importanţă. Ca şi Lawrence, MacDonald nu-şi poate separa cu adevărat caracteristicile reprezentative de occidental de rolul său de savant. Astfel, viziunea sa asupra islamului, precum aceea a lui Lawrence asupra arabilor, confundă *definiţia* obiectului cu *identitatea* persoanei care defineşte. Toţi orientalii arabi trebuie adaptaţi unei viziuni de tip oriental, aşa cum a fost ea creată de savantul occidental, ca şi unui contact special cu Orientul, în care occidentalul prinde din

nou esenţa Orientului în urma înstrăinării sale profunde de acesta. Pentru Lawrence ca şi pentru Forster, această ultimă senzaţie provoacă deznădejde şi eşec personal; pentru savanţi ca MacDonald, ea consolidează însuşi discursul orientalist.

Şi duce acest discurs în lumea culturii, a politicii şi a actualităţii. În perioada interbelică, aşa cum putem vedea uşor din romanele lui Malraux, relaţiile dintre Est şi Vest s-au răspândit foarte mult. Indiciile pretenţiilor orientale de independenţă politică se aflau peste tot; desigur, în Imperiul Otoman dezmembrat, ele erau încurajate de Aliaţi şi, aşa cum se vede perfect în întreaga revoltă arabă şi în urmările ei, au devenit repede problematice. Orientul părea acum a constitui o provocare, nu doar pentru Vest în general, ci şi pentru spiritul, cunoştinţele şi imperiul occidental. După un secol bun de intervenţie constantă în Orient (şi după studierea acestuia), rolul Vestului într-un Est ce reacţiona el însuşi la crizele modernităţii părea considerabil mai delicat. Era problema ocupaţiei totale, cea a teritoriilor sub mandat, cea a concurenţei europene în Orient, cea a tratării elitelor locale, a mişcărilor populare locale şi a dorinţelor locale de autoguvernare şi independenţă, cea a contactelor civilizatoare între Orient şi Occident. Asemenea probleme au determinat reconsiderarea cunoştinţelor occidentale despre Orient. Nimeni altul decât un personaj precum Sylvain

Levi, preşedinte al Societăţii asiatice între 1928 şi 1935, profesor de sanscrită la Collège de France, a reflectat în mod serios în 1925 asupra urgenţei problemei Est-Vest:

Datoria noastră este de a înţelege civilizaţia orientală. Problema umanistă, care constă, la nivel intelectual, în a face un efort simpatetic şi inteligent de a înţelege civilizaţiile străine atât în formele lor trecute, cât şi în cele viitoare, se pune în mod special pentru noi, francezii [deşi sentimente similare puteau fi exprimate de un englez: problema era *europeană*], în mod practic, cu

privire la marile noastre colonii asiatice… Aceste popoare sunt moştenitoarele unei lungi tradiţii de istorie, artă şi religie, al cărei sentiment nu l-au pierdut cu totul şi pe care sunt probabil dornice să o prelungească. Ne-am asumat responsabilitatea intervenţiei în dezvoltarea lor, câteodată fără a le consulta, câteodată ca răspuns la cererea lor… Pretindem, pe drept sau pe nedrept, că reprezentăm o civilizaţie superioară şi, din cauza dreptului acordat nouă în virtutea acestei superiorităţi, pe care o afirmăm mereu cu atâta siguranţă, încât pare incontestabilă în faţa băştinaşilor, punem la îndoială toate tradiţiile lor locale…

În general, deci, oriunde a intervenit europeanul, băştinaşul l-a perceput cu un fel de disperare generală, cu adevărat chinuitoare, din moment ce simţea că suma bunăstării sale, în sfera morală mai mult decât în cea materială, în loc să crească, a scăzut, de fapt. Totul a făcut ca bazele vieţii sale sociale să pară şubrede, pe punctul de a se sfărâma, iar pilonii de aur pe care credea că-şi reconstruieşte viaţa nu par acum decât carton poleit.

Această dezamăgire s-a transformat în ranchiună de la un capăt la altul al Orientului, iar ranchiuna e acum foarte aproape să devină ură şi ura aşteaptă doar momentul potrivit să se prefacă în acţiune. Dacă, din motive de lene sau de neînţelegere, Europa nu face efortul pe care îl cer de la ea doar propriile-i interese, *atunci drama asiatică se va apropia de punctul de criză*.

Aici, ştiinţa, care e o formă de viaţă şi un instrument al politicii – adică, oriunde sunt în joc interesele noastre – trebuie să pătrundă civilizaţia şi viaţa locală în intimitatea lor, pentru a le descoperi valorile fundamentale şi caracteristicile durabile, mai degrabă decât să sufoce viaţa locală cu ameninţarea incoerentă a importurilor civilizatoare europene. Trebuie să ne oferim pe noi înşine acestor civilizaţii aşa cum ne oferim celelalte produse, adică pe piaţa locală de schimb. [Sublinierile în original]53

Lévi nu are nicio dificultate în a lega orientalismul de

politică, deoarece îndelungata – sau mai degrabă prelungita – intervenţie occidentală în Est nu poate fi negată nici în consecinţele sale asupra cunoaşterii, nici în efectul său asupra băştinaşului nefericit; împreună, cele două se adaugă la ceea ce ar putea fi un viitor ameninţător. În ciuda umanismului său clar exprimat, a admirabilei preocupări pentru semenii săi, Lévi concepe împrejurările prezente în termeni neplăcut de înguşti. Orientalul e imaginat simţindu-şi lumea ameninţată de o civilizaţie superioară; totuşi, motivele lui sunt determinate nu de o dorinţă pozitivă de libertate, de independenţă politică sau de realizări culturale *în condiţiile dictate de ei*, ci, în schimb, de ranchiună sau răutate invidioasă. Panaceul oferit pentru această urâtă întorsătură a lucrurilor este ca Orientul să fie scos pe piaţă pentru un consumator occidental, să fie pus în faţa acestuia ca unul dintre nemeroasele bunuri ce-i solicită atenţia. Dintr-o singură lovitură, veţi dezamorsa Orientul (lăsându-l să creadă că este o cantitate „egală" pe piaţa occidentală de idei) şi veţi potoli temerile occidentale faţă de un val oriental. La bază, desigur, ideea principală a lui Lévi – şi mărturisirea sa cea mai semnificativă – este că dacă nu se face ceva în privinţa Orientului, „drama asiatică se va apropia de punctul de criză".

Asia suferă şi, totuşi, în suferinţa ei, ameninţă Europa: graniţa eternă, rigidă dăinuie între Est şi Vest, aproape neschimbată încă din Antichitatea clasică. Ceea ce spune Lévi în calitate de cel mai mare orientalist modern e repetat cu mai puţină subtilitate de umaniştii culturali. În 1925, periodicul francez *Les Cahiers du mois* a organizat un sondaj printre figurile intelectuale notabile; scriitorii chestionaţi au inclus orientalişti (Lévi, Émile Senart), ca şi literaţi precum André Gide, Paul Valéry şi Edmond Jaloux. Întrebările se refereau la relaţiile dintre Orient şi Occident într-un mod oportun, ca să nu spunem neruşinat de provocator, ceea ce indică deja ceva legat de ambianţa culturală a perioadei. Vom recunoaşte imediat cum idei de

felul celor răspândite în cercetarea orientalistă au atins acum nivelul de adevăr acceptat. O întrebare a fost dacă Orientul şi Occidentul sunt reciproc impenetrabile (ideea i-a aparţinut lui Maeterlinck) sau nu, o alta dacă influenţa orientală reprezintă „un pericol grav" – cuvintele îi aparţin lui Henri Massis – pentru gândirea franceză, iar a treia se referea la valorile din cultura occidentală cărora le poate fi atribuită superioritatea sa asupra Orientului. Răspunsul dat de Valéry mi se pare demn de a fi citat, atât de sincere sunt rândurile din argumentaţia sa şi atât de venerabile, cel puţin la începutul secolului XX:

Din punct de vedere cultural, nu cred că trebuie să ne temem prea mult *acum* din cauza influenţei orientale. Nu e ceva necunoscut nouă.

Datorăm Orientului toate începuturile artelor noastre şi ale unei bune părţi din cunoştinţele noastre. Putem foarte bine saluta ceea ce vine acum din Orient, dacă vine ceva nou de acolo, lucru de care mă îndoiesc foarte mult. Această îndoială este tocmai garanţia şi arma noastră europeană.

În plus, problema reală în asemenea chestiuni este de *a asimila*.

Dar aceasta a fost întotdeauna marea specialitate a spiritului european de-a lungul timpului. Rolul nostru constă deci în a menţine această putere de alegere, de înţelegere universală, de transformare a tot în propria noastră substanţă, puteri care ne-au făcut ceea ce suntem. Grecii şi romanii ne-au arătat ce să facem cu monştrii din Asia, cum să-i tratăm analizându-i, cum să le extragem chintesenţa… Bazinul mediteranean îmi pare a fi ca un vas închis, unde au venit întotdeauna esenţele vastului Orient spre a fi condensate. [Sublinierile şi omiterile în original]54

Dacă, în general, cultura europeană a asimilat Orientul, cu siguranţă că Valéry era conştient că un mijloc specific pentru acest lucru l-a constituit orientalismul. În lumea principiilor wilsoniene de autodeterminare

naţională, Valéry se bazează cu încredere pe analizarea ameninţării Orientului. „Puterea de alegere” este mai ales pentru Europa, în primul rând, de a recunoaşte Orientul ca origine a ştiinţei europene, apoi de a-l trata ca pe o origine revocată. Astfel, în alt context, Balfour a putut considera că locuitorii indigeni ai Palestinei aveau prioritate pe teritoriu, dar nici pe departe autoritatea ulterioară de a-l păstra; simplele dorinţe ale celor 700.000 de arabi, spunea el, nu aveau nicio importanţă comparativ cu destinul unei mişcări coloniale esenţialmente europene.55

Asia reprezenta atunci probabilitatea neplăcută a unei izbucniri bruşte care putea distruge lumea „noastră”; aşa cum John Buchan a spus în 1922:

Pământul clocoteşte din cauza puterii incoerente şi a inteligenţei neorganizate. Aţi reflectat vreodată la cazul Chinei? Aveţi acolo milioane de creiere agere, înăbuşite în meşteşuguri fără valoare. Nu au direcţie, nu au o forţă conducătoare, astfel că suma eforturilor lor e zero, iar lumea râde de China.56

Dar dacă s-ar organiza (aşa cum ar dori), China nu ar mai fi subiect de râs. Efortul Europei era, de aceea, de a se menţine ca „o maşină puternică” 57, precum o numea Valéry, absorbind ce putea din afara Europei, transformând totul în propriu-i avantaj, din punct de vedere intelectual şi material, păstrând Orientul în mod selectiv organizat (sau dezorganizat). Totuşi, aceasta se putea face doar prin claritatea viziunii şi prin analiză. Dacă Orientul nu ar fi văzut drept ceea ce este, puterea sa – militară, materială, spirituală – ar copleşi Europa mai devreme sau mai târziu. Marile imperii coloniale, marile sisteme de represiune metodică au existat pentru a para temuta eventualitate. Supuşii coloniali, aşa cum i-a văzut George Orwell în Marrakech în 1939, nu trebuie priviţi decât ca un fel de emanaţie continentală – africană, asiatică, orientală:

Când mergi printr-un oraş ca ăsta – două sute de mii de locuitori, dintre care cel puţin douăzeci de mii nu au, practic, nimic decât zdrenţele în care umblă – când vezi

cum trăiesc oamenii şi, mai mult, cât de uşor mor, îţi vine întotdeauna greu să crezi că te afli printre fiinţe omeneşti. Toate imperiile coloniale sunt, de fapt, fondate pe acest lucru. Oamenii au chipuri maronii şi, în plus, sunt şi mulţi. Sunt ei cu adevărat din acelaşi trup ca noi? Au ei nume? Sau sunt doar un fel de masă maronie nediferenţiată, la fel de individualizaţi ca albinele sau ca insectele de coral? Apar pe pământ, trudesc şi flămânzesc timp de câţiva ani şi apoi se îngroapă în mormintele fără nume ale cimitirului şi nimeni nu observă că nu mai sunt. Şi până şi mormintele dispar curând.58

Pe lângă personajele pitoreşti oferite cititorilor europeni în lucrările de ficţiune exotice ale unor scriitori minori (Pierre Loti, Marmaduke Pickthall şi alţii), non-europeanul cunoscut europenilor este tocmai aşa cum ni-l prezintă Orwell. E fie o figură hilară, fie un atom dintr-o vastă colectivitate, desemnat în discursul comun sau în cel cultivat ca un tip nediferenţiat, numit oriental, african, galben, brun sau musulman. La asemenea abstracţii, orientalismul a contribuit prin puterea sa de generalizare, transformând aspecte ale unei civilizaţii în purtători ideali ai valorilor, ideilor şi atitudinilor sale, pe care orientaliştii, la rândul lor, le-au găsit în „Orient" şi le-au transformat în monedă culturală comună.

Dacă ne gândim că Raymond Schwab a publicat strălucita biografie a lui Anquetil-Duperron în 1934 – şi a început acele studii care aveau să plaseze orientalismul în contextul său cultural caracteristic –, trebuie să observăm şi că tot ce a făcut el contrastează puternic cu concepţia confraţilor săi artişti şi intelectuali, pentru care Orientul şi Occidentul erau încă abstracţii la mâna a doua, aşa cum erau pentru Valéry. Nu că Pound, Eliot, Yeats, Arthur Waley, Fenollosa, Paul Claudel (în *Connaissance de l'Est*), Victor Segalen şi alţii ignorau „înţelepciunea Estului", aşa cum a numit-o Max Müller cu câteva generaţii înainte, ci, mai degrabă, cultura a privit Orientul, şi islamul îndeosebi, cu neîncrederea ce a marcat întotdeauna atitudinea ei

savantă faţă de Orient. Un bun exemplu al acestei atitudini contemporane, în varianta sa cea mai explicită, se poate găsi într-o serie de conferinţe ţinute la Universitatea din Chicago în 1924 pe tema „Occidentul şi Orientul” de către Valentine Chirol, un bine-cunoscut ziarist european cu o mare experienţă a Estului; scopul său era să comunice americanilor culţi că Orientul nu era atât de departe pe cât credeau ei. Raţionamentul lui e simplu: Orientul şi Occidentul sunt ireductibil opuse, iar Orientul – în particular, mahomedanismul – este una dintre „marile forţe internaţionale” răspunzătoare de „cele mai profunde dezbinări” din lume.59 Generalizările lui Chirol sunt, cred eu, adecvat reprezentate de titlurile celor şase conferinţe ale sale: „Străvechiul lor câmp de luptă”, „Dispariţia Imperiului Otoman, cazul special al Egiptului”, „Experienţa Marii Britanii în Egipt”, „Protectorate şi mandate”, „Noul factor al bolşevismului” şi „Câteva concluzii generale”.

La asemenea păreri relativ obişnuite despre Orient cum este cea a lui Chirol, putem adăuga o mărturie a lui Elie Faure, care, în reflecţiile sale, s-a folosit, ca şi Chirol, de istorie, de competenţa culturală şi de contrastul familiar între occidentalismul alb şi orientalismul de culoare. Pe când se elibera de paradoxuri ca „masacrul permanent al indiferenţei orientale” (căci, spre deosebire de „noi”, „ei” nu au conceptul de pace), Faure continuă arătând că orientalii sunt leneşi, că nu au sentimentul istoriei, al naţiunii sau al patriei, că Orientul e, în mod esenţial, mistic etc. Faure argumentează că, dacă Orientul nu învaţă să fie raţional, să dezvolte tehnici de cunoaştere şi pozitivitate, nu poate exista nicio apropiere între Est şi Vest.60 O concepţie mult mai subtilă şi mai savantă despre dilema Est-Vest există în eseul lui Fernand Baldensperger *Ou s-affrontent l’Orient et rOccident intellectuels*, dar şi el vorbeşte despre un dispreţ oriental inerent faţă de idee, de disciplina mentală, de interpretarea raţională.61

Exprimate de pe culmile culturii europene, de scriitori care cred cu adevărat că vorbesc în numele

acestei culturi, asemenea banalităţi (căci sunt *idées reçues* perfecte) nu pot fi explicate pur şi simplu ca exemple de şovinism provincial. Ele nu sunt aşa ceva şi – cum va deveni evident oricui ştie câte ceva despre alte lucrări ale lui Faure şi Baldensperger – sunt mai paradoxale pentru că nu sunt aşa. La baza lor stă transformarea ştiinţei riguroase, profesioniste, a orientalismului, a cărei funcţie în cultura secolului al XIX-lea a fost refacerea, în faţa Europei, a unei părţi pierdute a omenirii, dar care a devenit în secolul XX un instrument al politicii şi, mai important, un cod prin care Europa se poate interpreta pe sine şi poate interpreta Orientul pentru sine. Din motive discutate anterior în această carte, orientalismul modern purta deja amprenta marii temeri europene faţă de islam, ceea ce s-a agravat prin provocările politice interbelice. Ceea ce vreau să spun aici este că metamorfoza unui subdomeniu filologic relativ inofensiv într-un instrument de control al mişcărilor politice, de administrare a coloniilor, de lansare a unor declaraţii aproape apocaliptice, reprezentând dificila misiune civilizatoare a Albilor – toate acestea sunt ceva ce funcţionează într-o cultură pretins liberală, preocupată de mult lăudatele sale norme de catolicitate, pluralitate şi receptivitate. De fapt, ce a avut loc a fost chiar opus liberalismului: consolidarea doctrinei şi a semnificaţiei dezvăluite de „ştiinţă” ca „adevăr”. Căci, dacă un asemenea adevăr şi-a rezervat dreptul de a considera Orientul ca fiind invariabil oriental, aşa cum am indicat deja, atunci liberalismul nu a fost nimic mai mult decât o formă de opresiune şi de prejudecată a mentalităţii.

Amploarea unui asemenea iliberalism nu a fost – şi nu este – adesea recunoscută din interiorul culturii, din motive pe care această carte încearcă să le analizeze. Este încurajator, totuşi, că un asemenea iliberalism a fost ocazional contestat. Iată un exemplu din cuvântul înainte al lui LA. Richards la cartea sa *Mencius on the Mină* (1932); putem înlocui uşor „chinez” cu „oriental” în ceea

ce urmează:

În ceea ce priveşte efectele unor vaste cunoştinţe despre gândirea chineză asupra Occidentului, este interesant de notat că un scriitor atât de puţin probabil a fi considerat ignorant sau neglijent, ca Étienne Gilson, poate spune totuşi, în prefaţa în limba engleză a cărţii sale *The Philosophy of St. Thomas Aquínas*, despre filosofia tomistă că „acceptă şi însumează întreaga tradiţie umană”. Aşa gândim cu toţii, pentru noi, lumea occidentală e încă lumea [sau partea de lume care contează]; dar un observator imparţial va spune, poate, că un asemenea provincialism e periculos. Şi nu suntem încă atât de fericiţi în Vest, încât să fim siguri că nu suferim din cauza efectelor sale.62

Argumentul lui Richards avansează pretenţii pentru punerea în aplicare a ceea ce el numeşte Definiţie Multiplă, un gen autentic de pluralism, cu eliminarea combativităţii sistemelor de definire. Indiferent dacă acceptăm sau nu acest opus al provincialismului lui Gilson, putem accepta propunerea ca umanismul liberal, din care orientalismul a făcut parte de-a lungul istoriei, să *întârzie* procesul de lărgire a sensului prin care poate fi atinsă adevărata înţelegere. Ce a luat locul semnificaţiei lărgite în orientalismul secolului XX – adică în cadrul domeniului tehnic – este subiectul aflat cel mai la îndemână.

III. Orientalismul anglo-francez modern în plină înflorire întrucât ne-am obişnuit să considerăm un expert contemporan într-o ramură a Orientului, sau într-un aspect al vieţii acestuia, ca specialist în „studii zonale”, am pierdut sentimentul viu al modului cum, până în preajma celui de-al Doilea Război Mondial, orientalistul era considerat generalist (cu vaste cunoştinţe specifice, desigur) care avea capacităţi deosebit de bine dezvoltate pentru a face declaraţii rezumative. Prin declaraţii rezumative vreau să spun că, formulând o idee relativ necomplicată, să zicem despre gramatica limbii arabe sau despre religia indiană, se înţelege (şi va înţelege şi

orientalistul însuşi) că se face şi o declaraţie despre Orient ca întreg, rezumându-l astfel. Deci, fiecare studiu discret al unui fragment cât de mic de material oriental va confirma, pe scurt, orientalitatea profundă a materialului. Şi, pentru că se credea în mod obişnuit că întregul Orient era legat într-un mod profund organic, era perfect logic din punct de vedere hermeneutic ca savantul orientalist să privească dovada materială de care se ocupa ca ducând, în ultimă instanţă, la o mai bună înţelegere a unor lucruri precum caracterul, spiritul, etosul sau dumnezeul oriental.

Primele două capitole ale acestei cărţi au adus în discuţie perioadele de început din istoria gândirii orientaliste. Diferenţierea din istoria sa ulterioară, care ne interesează aici, totuşi, este cea dintre perioada imediat anterioară şi cea imediat posterioară Primului Război Mondial. În ambele cazuri, ca şi în perioadele dinainte, Orientul e oriental indiferent de situaţiile specifice şi indiferent de stilul sau de tehnica utilizate pentru a-l descrie; diferenţa dintre cele două perioade în chestiune este *motivul* invocat de orientalist pentru a vedea orientalitatea esenţială a Orientului.

Un bun exemplu al raţionamentului antebelic poate fi găsit în următorul pasaj scris de Snouck Hurgronje şi extras din recenzia datată 1899 asupra lucrării lui Eduard Sachau *Muhammedanisches Recht*:

...legea, care în practică a trebuit să facă tot mai mari concesii obiceiurilor şi tradiţiilor oamenilor şi despotismului conducătorilor, şi-a păstrat totuşi o influenţă considerabilă asupra vieţii intelectuale a musulmanilor. De aceea, rămâne, şi este şi pentru noi, un important subiect de studiu, nu doar din motivele abstracte legate de istoria dreptului, a civilizaţiei şi a religiei, ci şi din motive practice. Cu cât mai strânse devin relaţiile Europei cu Estul musulman, cu cât mai multe ţări musulmane cad sub suzeranitatea europeană, cu atât mai important este pentru noi să ne familiarizăm cu viaţa intelectuală, cu legea religioasă şi cu fondul conceptual al islamului.63

Deşi Hurgronje admite că ceva atât de abstract precum „legea islamică” a dus ocazional la presiuni din partea istoriei şi a societăţii, el este mai interesat de reţinerea abstracţiei pentru uz intelectual, căci, în linii mari, „legea islamică” confirmă disparitatea dintre Est şi Vest. Pentru Hurgronje, distincţia între Orient şi Occident nu era un simplu clişeu academic sau popular, dimpotrivă. Pentru el, semnifica relaţia istorică, esenţială, de putere dintre cele două. Cunoştinţele despre Orient fie dovedesc, fie sporesc, fie adâncesc diferenţa prin care suzeranitatea europeană (expresia are o genealogie venerabilă în secolul al XIX-lea) se extinde efectiv asupra Asiei. A cunoaşte deci Orientul ca întreg înseamnă a-l cunoaşte pentru că ne este încredinţat spre păstrare, dacă suntem europeni.

Un pasaj aproape simetric cu cel al lui Hurgronje poate fi găsit în paragraful de încheiere al articolului lui Gibb *Literature* din *The*

Legacy of Islam, publicat în 1931. După ce descrie cele trei contacte ocazionale dintre Est şi Vest de până în secolul al XVIII-lea, Gibb trece la secolul al XIX-lea:

După aceste trei momente de contact ocazional, romanticii germani s-au întors din nou către Est şi, pentru prima oară, şi-au făcut un scop conştient din deschiderea unui drum pentru ca moştenirea reală a poeziei orientale să intre în poezia Europei. Secolul al XIX-lea, cu noul său sentiment al puterii şi al superiorităţii, a părut să trântească poarta în mod hotărâtor în faţa proiectului lor. Astăzi, pe de altă parte, există semne de schimbare. Literatura orientală a început să fie studiată iarăşi pentru ea însăşi şi se dobândeşte o nouă înţelegere asupra Estului. Cum aceste cunoştinţe se răspândesc şi Estul îşi recucereşte locul legitim în viaţa umanităţii, literatura orientală îşi poate îndeplini încă o dată funcţia istorică şi ne poate ajuta să ne eliberăm de concepţiile înguste şi opresive care limitează tot ce e semnificativ în literatură, gândire şi istorie la segmentul nostru de glob.64

Expresia lui Gibb „pentru ea însăşi” este diametral

opusă şirului de motive subordonate declaraţiei lui Hurgronje despre suzeranitatea europeană asupra Estului. Ce rămâne, totuşi, este acea identitate generală, aparent inviolabilă, a ceva numit „Estul” cu altceva numit „Vestul”. Asemenea entităţi au un rost una pentru cealaltă şi este clară intenţia lăudabilă a lui Gibb de a arăta că influenţa literaturii orientale asupra celei occidentale nu trebuie să fie (în rezultatele ei) ceea ce Brunetière a numit „o ruşine naţională”. Mai degrabă Estul poate fi înfruntat ca un fel de provocare umanistă a limitelor locale ale etnocentricităţii occidentale.

În ciuda apelului său anterior la ideea lui Goethe de *Weltliteratur*, invitaţia lui Gibb pentru o influenţă umanistă reciprocă între Est şi Vest reflectă schimbarea realităţilor politice şi culturale din perioada postbelică. Suzeranitatea europeană asupra Orientului nu a dispărut, ci s-a transformat – în Egiptul britanic – dintr-o acceptare mai mult sau mai puţin paşnică de către localnici într-o problemă politică tot mai vie, agravată de solicitările locale agresive de independenţă. Aceştia au fost anii de supărări constante ale britanicilor din cauza lui Zaghlul[17], a partidului Wald[18] etc.65 în plus, din 1925 a început o recesiune economică în toată lumea, care a intensificat şi ea sentimentul de tensiune reflectat de scrierea lui Gibb. Dar mesajul specific cultural în ceea ce spune el este cel mai interesant. Atenţie la Orient, pare a avertiza el cititorul, datorită utilităţii sale pentru spiritul occidental în lupta de depăşire a limitării, a specializării opresive şi a perspectivelor mărginite.

Subiectul discuţiei s-a schimbat considerabil de la Hurgronje la Gibb, la fel şi priorităţile. Nu se mai accepta fără prea multe controverse faptul că dominaţia Europei asupra Orientului era aproape un lucru natural, nici nu se

17 Saad Zaghid Paşa - prim-ministru al Egiptului între 1924 şi 1927 (n. trad.).

18 Partidul Naţionalist din Republica Arabă Unită (Egiptul unit cu Siria în 1959) (n. trad.).

presupunea că Orientul are nevoie de culturalizarea occidentală. Ce a contat în perioada interbelică a fost o autodefinire culturală care a depăşit tot ce era provincial şi xenofob. Pentru Gibb, Vestul avea nevoie de Orient ca de ceva ce trebuia studiat, pentru că elibera spiritul de specializarea sterilă, uşura boala egocentrismului local şi naţionalist excesiv, sporea puterea de înţelegere a problemelor cu adevărat importante din studiul culturii. Dacă Orientul pare mai mult un partener în această nouă dialectică a conştiinţei de sine culturale, e, în primul rând, pentru că Orientul reprezintă acum o provocare mai mult decât a reprezentat înainte şi, în al doilea rând, pentru că Occidentul intră într-o fază relativ nouă de criză culturală, provocată în parte de scăderea suzeranităţii occidentale asupra restului lumii.

De aceea, în cea mai bună activitate orientalistă din perioada interbelică – ce cuprinde cariera impresionantă a lui Massignon şi Gibb însuşi – vom găsi elemente comune cu cea mai bună învăţătură umanistă a perioadei. Astfel, atitudinea rezumativă despre care am discutat mai înainte poate fi considerată echivalentul orientalist al încercărilor din ştiinţele umaniste pur occidentale de a înţelege cultura *ca întreg*, în mod antipozitivist, intuitiv, simpatetic. Atât orientalistul, cât şi non-orientalistul încep cu ideea potrivit căreia cultura occidentală trece printr-o fază importantă, având drept caracteristică principală criza impusă prin ameninţări precum barbarismul, preocupările tehnice înguste, ariditatea morală, naţionalismul strident etc. Ideea de a utiliza texte specifice, de exemplu, pentru a ajunge de la specific la general (pentru a înţelege întreaga viaţă a unei perioade şi, deci, a unei culturi) este comună umaniştilor din Vest inspiraţi de opera lui Wilhelm Dilthey, ca şi savanţilor orientalişti de vârf ca Massignon şi Gibb. Proiectul revitalizării filologiei – aşa cum apare el la Curtius, Vossler, Auerbach, Spitzer, Gundolf, Hofmannsthal66 – îşi are, de aceea, corespondentul în consolidarea filologiei orientaliste strict tehnice, asigurată

de studiile lui Massignon asupra a ceea ce el numea lexicul mistic, vocabularul devoţiunii islamice etc.

Dar există şi o altă legătură, mai interesantă, între orientalismul aflat în această fază a istoriei sale şi ştiinţele europene ale omului (*Sciences de l'homme*), acele *Geisteswissenschaften* contemporane cu el. Trebuie să observăm, în primul rând, că studiile culturale non-orientaliste erau vrând-nevrând mai direct sensibile la ameninţările aduse culturii umaniste de către o specialitate tehnică amorală, agresivă, reprezentată, cel puţin în parte, de apariţia fascismului în Europa. Această sensibilitate a extins problemele perioadei interbelice şi în perioada de după cel de-al Doilea Război Mondial. O elocventă mărturie savantă şi personală despre această sensibilitate se găseşte în magistrala lucrare *Mimesis* a lui Erich Auerbach şi în ultimele sale reflecţii metodologice ca *Filolog.67* El ne spune că *Mimesis* a fost scrisă cu ocazia exilului său în Turcia şi era destinată a fi, în mare măsură, o încercare de *a vedea* dezvoltarea culturii occidentale aproape în ultimul moment când acea cultură îşi mai avea integritatea şi coerenţa civilizaţiei; de aceea, el şi-a impus sarcina de a scrie o lucrare generală bazată pe analize textuale specifice, astfel încât să stabilească principiile performanţei literare occidentale în toată varietatea, bogăţia şi fertilitatea lor. Scopul propus era o sinteză a culturii occidentale, în care sinteza însăşi era egală ca importanţă cu însuşi gestul de a o face, despre care Auerbach credea că a devenit posibil prin ceea ce el numea „umanism burghez târziu" 68. Particularul discret era transformat astfel într-un simbol general al procesului istoric universal.

Nu mai puţin importantă pentru Auerbach – şi acest lucru este de o imediată relevanţă pentru orientalism – a fost tradiţia umanistă a implicării într-o cultură sau literatură naţională alta decât cea proprie. Exemplul lui Auerbach a fost Curtius, a cărui creaţie prodigioasă a fost o dovadă a hotărârii sale deliberate, ca german, de a se

dedica din punct de vedere profesional literaturilor romanice. Nu degeaba, deci, şi-a încheiat Auerbach reflecţiile de maturitate cu un citat semnificativ din *Didascalion* de Hugo de St. Victor: „Cel care-şi iubeşte patria e un începător firav; cel pentru care fiecare loc este asemenea celui de baştină e deja puternic; dar este perfect cel pentru care întreaga lume seamănă cu o ţară străină”. 69 Cu cât eşti mai capabil să-ţi părăseşti patria culturală, cu atât îţi este mai uşor s-o judeci, pe ea şi întreaga lume, cu detaşarea spirituală *şi* generozitatea necesare unei reale viziuni. Şi cu atât îţi este mai uşor să te apreciezi pe tine şi culturile străine cu aceeaşi combinaţie de intimitate şi depărtare.

O forţă culturală nu mai puţin importantă şi formativă din punct de vedere metodologic a fost utilizarea, în ştiinţele sociale, a „tipurilor”, atât ca instrument analitic, cât şi ca mod de a vedea lucrurile familiare într-un stil nou. Istoria precisă a „tipului”, aşa cum se poate găsi ea la gânditori de la începutul secolului XX, ca Weber, Durkheim, Lukács, Mannheim şi alţi sociologi ai cunoaşterii, a fost examinată destul de des70: totuşi, eu cred că nu s-a remarcat faptul că studiile lui Weber asupra protestantismului, iudaismului şi budismului l-au dus (poate fără intenţie) chiar în zona trasată şi revendicată iniţial de orientalişti. Aici a găsit sprijin, printre toţi acei gânditori din secolul al XIX-lea care credeau că există un fel de diferenţă ontologică între „mentalităţile” economice (ca şi religioase) estice şi cele vestice. Deşi nu a studiat niciodată temeinic islamul, Weber a influenţat totuşi considerabil acest domeniu, în principal pentru că ideile sale despre tip erau, pur şi simplu, o confirmare „din afară” a multor teze canonice ale orientaliştilor, ale căror idei economice nu au mers niciodată dincolo de afirmarea incapacităţii fundamentale a orientalului pentru comerţ şi raţionalitate economică. În domeniul islamic, aceste clişee au rezistat literalmente sute de ani, până la importantul studiu al lui Maxime

Rodinson *Islam and Capitalism*, publicat în 1966. Totuşi, noţiunea de tip – oriental, islamic, arab sau de orice fel – persistă şi e susţinută de genuri similare de abstracţii sau paradigme sau tipuri ce apar din ştiinţele sociale moderne.

Am vorbit adesea în această carte despre sentimentul de înstrăinare al orientaliştilor, care se ocupau de o cultură atât de profund diferită de a lor sau care trăiau în cadrul ei. Acum, una dintre diferenţele frapante între orientalism în varianta sa islamică şi toate celelalte discipline umaniste, în care ideile lui Auerbach despre necesitatea înstrăinării au o oarecare valabilitate, este că orientaliştii islamici nu au privit niciodată înstrăinarea lor de islam nici ca fiind salutară, nici ca pe o atitudine cu implicaţii pentru o mai bună înţelegere a propriei lor culturi. Mai degrabă, înstrăinarea lor de islam pur şi simplu le-a intensificat sentimentele de superioritate a culturii europene, chiar atunci când antipatia lor s-a întins asupra întregului Orient, islamul fiind considerat un reprezentant degradat (şi, de obicei, periculos) al acestuia. Asemenea tendinţe – în aceasta a constat şi argumentaţia mea – au fost încorporate chiar în tradiţiile studiului orientalist de-a lungul întregului secol XIX şi, în timp, au devenit o componentă standard a învăţământului orientalist, transmisă din generaţie în generaţie. În plus, cred, era foarte probabil ca savanţii europeni să continue să vadă Orientul

Apropiat din perspectiva „originilor" sale biblice, mai exact ca pe un loc cu întâietate religioasă de mare influenţă. Dată fiind relaţia sa specială atât cu creştinismul, cât şi cu iudaismul, islamul a rămas pentru totdeauna ideea (sau tipul), în viziunea orientalistului, de obrăznicie culturală *originară*, agravată în mod firesc de teama că civilizaţia islamică a continuat iniţial (şi continuă şi în zilele noastre) să se opună oarecum Occidentului creştin.

Din aceste motive, orientalismul islamic interbelic a împărtăşit sentimentul general al crizei culturale

prevestite de Auerbach şi de ceilalţi gânditori despre care am discutat pe scurt, fără a se dezvolta, în acelaşi timp, la fel ca şi celelalte ştiinţe umaniste. Întrucât orientalismul islamic a păstrat şi atitudinea *religioasă* deosebit de polemică pe care a avut-o de la început, el a rămas şi încremenit pe anumite căi metodologice, ca să spunem aşa. Alienarea sa culturală, în primul rând, trebuia ferită de istoria modernă şi de împrejurările socio-politice, ca şi de revizuirile necesare, impuse oricărui „tip" teoretic sau istoric de către noile date. În al doilea rând, s-a considerat că abstracţiile oferite de orientalism (sau, mai degrabă, ocazia de a face abstracţii) în cazul civilizaţiei islamice au dobândit o nouă valabilitate; din moment ce s-a presupus că islamul funcţiona aşa cum spuneau orientaliştii că funcţionează (fără referire la actualitate, ci doar la un set de principii „clasice"), s-a presupus şi că islamul modern nu va fi nimic mai mult decât o variantă reafirmată a celui vechi, mai ales deoarece s-a mai presupus şi că, pentru islam, modernitatea era mai puţin o provocare şi mai mult o insultă. (Numărul foarte mare de presupuneri şi supoziţii din această descriere sunt destinate prezentării drumului destul de sinuos şi de ciudat pe care l-a urmat orientalismul pentru a-şi păstra stilul caracteristic de a privi realitatea umană.) în sfârşit, dacă ambiţia de a sintetiza, în filologie (aşa cum a fost concepută de Auerbach sau Curtius), avea să ducă la o creştere a conştiinţei savantului, a sentimentului său de fraternitate umană, a universalităţii anumitor principii ale comportării omului, în orientalismul islamic sinteza a dus la o ascuţire a sentimentului diferenţei între Orient şi Occident, aşa cum se reflectă în islam.

Ce descriu apoi este ceva ce va caracteriza orientalismul islamic până în zilele noastre: poziţia sa retrogradă comparativ cu celelalte ştiinţe umaniste (şi chiar cu celelalte ramuri ale orientalismului), înapoierea sa metodologică şi ideologică generală şi izolarea sa faţă de dezvoltarea celorlalte ştiinţe umaniste şi de cea a lumii

reale a împrejurărilor istorice, economice, sociale şi politice.71 O anumită conştiinţă a acestei întârzieri a orientalismului islamic (sau semitic) a fost deja prezentă către sfârşitul secolului al XIX-lea, poate pentru că a început să devină vizibil pentru unii observatori cât de puţin s-au eliberat şi orientalismul semitic, şi cel islamic de fondul religios din care au derivat iniţial. Primul congres orientalist a fost organizat la Paris în 1873 şi, aproape de la început, era clar pentru ceilalţi savanţi că semitologii şi islamiştii se aflau, în general, într-o situaţie de înapoiere intelectuală. Făcând o prezentare a tuturor congreselor organizate între 1873 şi 1897, savantul englez R.N. Cust a afirmat următoarele despre subdomeniul semitic-islamic:

Asemenea întâlniri [precum cele organizate în domeniul semitic clasic] dezvoltă într-adevăr învăţătura orientală.

Nu se poate spune acelaşi lucru cu privire la secţiunea semitică modernă; a fost aglomerat, dar subiectele discutate au fost de cel mai redus interes literar şi ar trebui să ocupe spiritele cercetătorilor diletanţi din vechea şcoală, nu marea clasă de „indicatoares" din secolul al XIX-lea. Sunt nevoit să mă întorc la Pliniu pentru a găsi cuvântul potrivit. Au lipsit din această secţiune atât spiritul filologic, cât şi cel arheologic modern, iar raportul seamănă mai mult cu cel al unui congres al unor profesori universitari din secolul trecut, reuniţi pentru a discuta interpretarea unui pasaj dintr-o piesă greacă sau accentuarea unei vocale, înainte ca începuturile filologiei comparate să fi măturat păienjenişul scoliaştilor. Merita să se discute dacă Mahomed putea ţine în mână un creion sau dacă ştia să scrie? 72

Într-o anumită măsură, clasicismul polemic descris de Cust a fost o variantă savantă a antisemitismului european. Chiar denumirea „semitic modern", destinată a include atât musulmanii, cât şi evreii (şi care îşi are originea în aşa-numitul domeniu semitic clasic iniţiat de Renan), şi-a purtat stindardul rasist cu ceea ce se

intenţiona, fără îndoială, a fi o ostentaţie decentă. Ceva mai târziu în raportul său, Cust comentează cum, la aceeaşi întâlnire, „«arienii» au furnizat mult material de reflecţie”. În mod evident, „arienii” sunt o contraabstracţie pentru „semiţi”, dar, din anumite motive enumerate anterior, asemenea etichete atavice erau considerate deosebit de pertinente pentru semiţi – cu ce consecinţe morale şi umane pentru comunitatea omenească în general, demonstrează pe larg istoria secolului XX. Totuşi, ceea ce nu s-a subliniat suficient în istoriile antisemitismului modern a fost legitimizarea unor asemenea denumiri atavice de către orientalism şi, mai important pentru obiectivele mele de aici, modul cum această legitimizare academică şi intelectuală a persistat până în epoca modernă în discuţiile despre islam, despre arabi sau despre Orientul Apropiat. Căci, pe când nu mai e posibil să scrii studii ştiinţifice (şi nici măcar neştiinţifice) pe tema „spiritului negrilor” sau a „personalităţii evreilor”, e perfect posibil să te angajezi în cercetări asupra „spiritului islamic” sau a „caracterului arab” – dar la acest subiect voi reveni mai târziu.

Astfel, pentru a înţelege corect genealogia intelectuală a orientalismului islamic interbelic – aşa cum apare el mai interesant şi mai satisfăcător (fără ironie) în cariera lui Massignon şi în cea a lui Gibb – trebuie să putem înţelege diferenţele dintre atitudinea rezumativă a orientalistului faţă de materialul său şi tipul de atitudine cu care se aseamănă ea în mod izbitor din punct de vedere cultural, cea din opera unor filologi ca Auerbach şi Curtius. Criza intelectuală a orientalismului islamic a fost un alt aspect al crizei spirituale a „umanismului burghez târziu”; în forma şi stilul său, totuşi, orientalismul islamic a văzut problemele omenirii ca separabile în categorii numite „orientale” sau „occidentale”. Se credea pe atunci că, pentru orientali, eliberarea, exprimarea de sine şi autodezvoltarea nu reprezentau aceleaşi probleme care erau pentru occidentali. În schimb, orientalistul islamic îşi

exprima ideile despre islam în aşa fel încât să sublinieze *rezistenţa* sa, ca şi, prezumtiv, a musulmanului, în faţa schimbării, a înţelegerii reciproce între Est şi Vest, a modificării rolului dominant jucat de instituţiile arhaice, primitive, clasice în viaţa oamenilor şi a dezvoltării oamenilor în modernitate. Într-adevăr, atât de aprig era acest sentiment al rezistenţei faţă de schimbare şi atât de universale erau puterile atribuite lui, încât, citindu-i pe orientalişti, înţelegi că apocalipsa de temut nu era distrugerea civilizaţiei occidentale, ci mai degrabă distrugerea barierelor care separă Estul de Vest. Atunci când Gibb s-a opus naţionalismului din statele islamice moderne, a făcut-o pentru că simţea că naţionalismul va coroda structurile interne ce menţineau islamul oriental; rezultatul clar al naţionalismului secular ar fi să facă Orientul să nu mai fie diferit de Occident. Totuşi, este un omagiu adus puterilor extraordinar de simpatetice ale lui Gibb de identificare cu o religie străină faptul că el şi-a exprimat dezaprobarea în aşa fel, încât să pară *a vorbi în numele* comunităţii ortodoxe islamice. În ce măsură o asemenea pledoarie era o revenire la vechiul obicei orientalist de a vorbi în numele localnicilor şi în ce măsură era o încercare sinceră de a vorbi pentru binele islamului, e o întrebare al cărei răspuns se află undeva între cele două alternative.

Niciun savant sau gânditor nu este, desigur, un reprezentant perfect al unui tip ideal sau al unei şcoli ideale, la care participă în virtutea originii naţionale sau a accidentelor din istorie. Totuşi, într-o tradiţie atât de relativ izolată şi specializată ca orientalismul, cred că fiecare savant cunoaşte, parţial conştient şi parţial inconştient, tradiţia naţională, dacă nu ideologia naţională. Acest lucru este deosebit de adevărat în orientalism şi din cauza amestecului politic direct al naţiunilor europene în treburile unei ţări orientale sau ale alteia: cazul lui Snouck Hurgronje, ca să citǎm un exemplu care să nu fie nici britanic, nici francez, şi în care sentimentul identităţii

naţionale al savantului e simplu şi clar, vine imediat în minte.73 Totuşi, chiar şi după ce se fac toate aprecierile potrivite despre diferenţa dintre un individ şi un tip (sau dintre un individ şi o tradiţie), e izbitor în ce măsură Gibb şi Massignon *erau* tipuri reprezentative. Poate ar fi mai bine să spunem că Gibb şi Massignon au împlinit toate speranţele create pentru ei de tradiţiile lor naţionale, de politica naţiunilor lor, de istoria internă a „şcolilor" lor naţionale de orientalism.

Sylvain Levi a exprimat tranşant distincţia între cele două şcoli:

Interesul politic ce leagă Anglia de India menţine activitatea britanicilor într-un contact susţinut cu realităţile concrete şi conservă coeziunea între reprezentările trecutului şi spectacolul prezentului. Hrănită de tradiţiile clasice, Franţa caută spiritul uman ce se manifestă în India în acelaşi fel în care e interesată de China.74

Ar fi prea uşor să spunem că polaritatea aceasta are ca rezultat, pe de o parte, o activitate sobră, eficientă, concretă, şi, pe de altă parte, o activitate universalistă, speculativă, strălucitoare. Totuşi, polaritatea serveşte la prezentarea a doua cariere îndelungate şi extrem de remarcabile care au dominat orientalismul islamic francez şi anglo-american până în anii 1960; dacă dominaţia are vreun sens, e pentru că fiecare savant a provenit dintr-o tradiţie conştientă de sine şi a lucrat în cadrul ei, o tradiţie ale cărei constrângeri (sau limite, din punct de vedere intelectual şi politic) pot fi descrise aşa cum le descrie Levi mai sus.

Gibb s-a născut în Egipt, Massignon în Franţa. Amândoi aveau să devină profund religioşi, studiind nu atât societatea, cât viaţa religioasă în societate. Amândoi au fost şi profund laici; una din marile lor realizări a constat în utilizarea erudiţiei tradiţionale în lumea politică modernă. Totuşi, structura operei lor – ţesătura sa, aproape – este extrem de diferită, ţinând seama chiar de

deosebirile evidente între studiile lor şi educaţia lor religioasă. În dăruirea sa de o viaţă faţă de opera lui al-Hallaj – „ale cărei urme”, spunea Gibb în necrologul lui Massignon din 1962, el „nu a încetat niciodată să le caute în literatura şi devoţiunea islamică ulterioară” –, acest domeniu nelimitat de cercetare al lui Massignon l-a dus aproape peste tot, găsind dovezi „pentru spiritul uman în spaţiu şi timp”. Printr-o operă care a inclus „orice aspect şi orice zonă a vieţii şi a gândirii musulmane contemporane”, prezenţa lui Massignon în orientalism a reprezentat o provocare constantă pentru colegii lui. Cu siguranţă, Gibb a admirat – dar, în final, a renunţat la – modul cum Massignon urmărea temele care, într-un anumit fel, legau viaţa spirituală a musulmanilor şi a catolicilor [şi îi permiteau să găsească] un element comun în venerarea Fatimei şi, în consecinţă, un domeniu special de interes în studierea gândirii şiite în multe dintre manifestările sale sau, din nou, în caracterul similar al originilor avraamice şi a unor teme precum Cei şapte tineri din Efes. Scrierile sale cu aceste subiecte au dobândit, datorită calităţilor conferite de el, o semnificaţie permanentă în studiile islamice. Dar tocmai din cauza acestor calităţi, ele se compun, cum ar veni, din două registre. Unul se afla la nivelul obişnuit al cercetării obiective, căutând să elucideze natura fenomenului dat, printr-o utilizare de maestru a unor mijloace consacrate de cercetare academică. Celălalt se afla la un nivel unde datele obiective şi înţelegerea erau asimilate şi transformate de o intuiţie individuală cu dimensiuni spirituale. Nu era întotdeauna uşor să se tragă o linie despărţitoare între primul registru şi transfigurarea ce rezulta din revărsarea bogăţiilor propriei personalităţi.

Se sugerează aici că e probabil ca un studiu al „venerării Fatimei” să-i atragă mai mult pe catolici decât pe protestanţi, dar e imposibil să te înşeli în privinţa bănuielii lui Gibb legate de cine a tulburat distincţia dintre erudiţia „obiectivă” şi cea bazată pe o „intuiţie individuală

cu dimensiuni spirituale” (chiar minuţioasă). Gibb a avut dreptate, totuşi, în următorul paragraf al necrologului când a recunoscut „bogăţia” spiritului lui Massignon în domenii diverse precum „simbolismul artei musulmane, structura logicii musulmane, labirintul finanţelor medievale şi organizarea corporaţiilor meşteşugăreşti”; şi a mai avut dreptate, imediat după aceea, când a susţinut că interesul timpuriu al lui Massignon faţă de limbile semitice a dat naştere unor „studii eliptice care, pentru neiniţiaţi, aproape au rivalizat cu misterele vechii alchimii” Totuşi, Gibb încheie cu o notă generoasă, remarcând că:

pentru noi, lecţia pe care el, prin exemplul său, a dat-o orientaliştilor din generaţia lui, a fost aceea că nici măcar orientalismul clasic nu mai e potrivit fără un anumit grad de dăruire faţă de forţele vitale care au dat semnificaţie şi valoare diverselor aspecte ale culturilor orientale.75

Aceasta a fost, desigur, cea mai mare contribuţie a lui Massignon şi este adevărat că în islamologia (cum e denumită uneori) franceză contemporană s-a dezvoltat o tradiţie a identificării cu „forţele vitale” ce inspiră „cultura orientală”; trebuie doar menţionate realizările extraordinare ale unor savanţi ca Jacques Berque, Maxime Rodinson, Yves Lacoste, Roger Arnaldez – foarte diferiţi între ei ca abordare şi intenţie –, influenţaţi de exemplul lui Massignon, a cărui pecete intelectuală asupra lor e clară.

Totuşi, hotărând să-şi concentreze comentariile în mod aproape narativ asupra diferitelor puncte slabe şi tari ale lui Massignon, Gibb ratează lucrurile evidente legate de Massignon, care îl diferenţiază atât de mult de Gibb şi care, totuşi, luate ca întreg, fac din el simbolul matur al unei evoluţii cruciale din cadrul orientalismului francez. Unul este educaţia personală a lui Massignon, ce ilustrează foarte frumos adevărul simplu din descrierea lui Levi a orientalismului francez. Ideea însăşi a unui „esprit humain” era ceva mai mult sau mai puţin străin educaţiei

intelectuale şi religioase a lui Gibb, ca şi a multor orientalişti britanici moderni: în cazul lui Massignon, noţiunea de „esprit”, ca realitate estetică, precum şi religioasă, morală şi istorică, era ceva ce părea a-l fi hrănit încă din copilărie. Familia sa era în relaţii de prietenie cu oameni ca Huysmans şi, în aproape tot ce a scris, este evidentă educaţia timpurie a lui Massignon în ambianţa intelectuală ca şi în ideile simbolismului târziu, chiar şi pentru tipul particular de catolicism (şi de misticism sufist) de care era interesat. Nu există niciun gen de austeritate în opera lui Massignon, care e exprimată într-unul din marile stiluri franceze ale secolului. Ideile sale despre experienţa umană se folosesc din plin de gânditorii şi artiştii contemporani cu el şi tocmai anvergura culturală a stilului său îl plasează într-o categorie diferită de cea a lui Gibb. Ideile sale de început provin din perioada de aşa-numită decadenţă estetică, dar sunt îndatorate şi unor oameni ca Bergson, Durkheim şi Mauss. Primul său contact cu orientalismul s-a făcut prin Renan, ale cărui conferinţe le-a audiat în tinereţe; a fost şi student al lui Sylvain Levi şi a ajuns să includă printre prietenii lui personaje precum Paul Claudel, Gabriel Bounoure, Jacques şi Raâssa Maritain şi Charles de Foucauld. Mai târziu, a putut asimila lucrări din domenii recente, ca sociologia urbană, lingvistica structurală, psihanaliza, antropologia contemporană şi Noua Istorie. Eseurile sale, ca să nu amintim studiul monumental asupra lui al-Hallaj, se inspiră fără efort din întregul corpus de literatură islamică; erudiţia sa mistificatoare şi personalitatea sa aproape familiară îl fac uneori să pară un savant inventat de Jorge Luis Borges. A fost foarte sensibil la temele „orientale” din literatura europeană; acesta a constituit şi unul dintre interesele lui Gibb, dar, spre deosebire de Gibb, Massignon nu a fost atras în primul rând nici de scriitorii europeni care „au înţeles” Orientul, nici de textele europene ce reprezentau confirmări artistice independente a ceea ce savanţii orientalişti de mai târziu aveau să dezvăluie (de

exemplu, interesul manifestat de Gibb faţă de Scott ca sursă pentru studierea lui Saladin). „Orientul" lui Massignon a fost în deplină consonanţă cu lumea Celor şapte tineri din Efes sau cu cea din rugăciunile avraamice (cele două teme evidenţiate de Gibb ca semne distinctive ale viziunii neortodoxe a lui Massignon asupra islamului): neconvenţional, uşor ciudat, în totalitate sensibil la uluitoarele daruri interpretative pe care i le-a pus Massignon în slujbă (şi care, într-un anumit sens, l-au constituit ca subiect). Dacă lui Gibb i-a plăcut de Saladin al lui Scott, atunci predilecţia simetrică a lui Massignon a fost pentru Nerval, ca sinucigaş, *poète maudit*, ciudăţenie psihologică. Nu înseamnă că Massignon studia, în esenţă, trecutul; dimpotrivă, el era o prezenţă majoră în relaţiile franco-islamice, în politică, precum şi în cultură. El era în mod evident un om pasionat, care credea că lumea islamului poate fi înţeleasă, nu exclusiv pe cale academică, ci prin dăruire faţă de toate activităţile sale, dintre care nu cea mai neînsemnată era lumea creştinismului oriental inclus în cadrul islamului; unul dintre subgrupurile acestuia, Frăţia Badaliya, era încurajată cu căldură de Massignon.

Talentele literare considerabile ale lui Massignon conferă uneori operei sale academice o aparenţă de speculaţie capricioasă, exagerat cosmopolită şi adesea personală. Această aparenţă e înşelătoare şi, de fapt, e rareori adecvată ca descriere a lucrărilor sale. Ceea ce el a dorit în mod deliberat să evite a fost ceea ce numea „studierea analitică şi statică a orientalismului" 76, un fel de îngrămădire inertă de surse, origini, probe, demonstraţii etc., pe un presupus text sau pe o presupusă problemă islamică. Peste tot, încercarea sa este de a include cât se poate de mult din contextul unui text sau al unei probleme, de a-l anima, de a-şi surprinde cititorul, aproape, cu strălucita putere de înţelegere a celui care, la fel ca Massignon, doreşte să depăşească graniţele disciplinare şi tradiţionale pentru a pătrunde în esenţa

umană a unui text. Niciun orientalist modern – şi, fără îndoială, nu Gibb, egalul său în realizări şi influenţă – nu se putea referi atât de uşor (şi de precis) într-un eseu la o mulţime de mistici islamici şi la Jung, Heisenberg, Mallarmé şi Kierkegaard; şi, cu siguranţă, foarte puţini orientalişti aveau această anvergură, alături de experienţa politică concretă despre care a putut vorbi în eseul său din 1952 *L'Occident devant l'Orient*: *Primauté d'une sol*ution *culturelle*[77]. Şi totuşi, lumea sa intelectuală era clar definită. Avea o structură precisă, neschimbată de la începutul până la sfârşitul carierei sale şi era încorsetată, în ciuda bogăţiei aproape inegalabile a domeniului şi a referinţelor, într-o serie de idei în esenţă neschimbate. Vom descrie pe scurt structura şi vom enumera sumar ideile.

Massignon a luat ca punct de plecare existenţa celor trei religii avraamice, dintre care islamul este religia lui Ismael, monoteismul unui popor exclus de la promisiunea divină făcută lui Isaac. Islamul este, deci, o religie a rezistenţei (faţă de Dumnezeu Tatăl, faţă de Cristos Cel întrupat), care păstrează totuşi în ea tristeţea ce-a început cu lacrimile lui Agar. În consecinţă, arabă este chiar limba lacrimilor, tot la fel cum întreaga noţiune de *jihad* din islam (despre care Massignon spune clar că este forma epică din islam, pe care Renan nu a putut s-o vadă sau s-o înţeleagă) are o importantă dimensiune intelectuală, a cărei misiune o constituie războiul împotriva creştinismului şi iudaismului, ca duşmani externi, şi împotriva ereziei, ca duşman intern. Totuşi, Massignon a crezut că poate discerne în cadrul islamului un fel de contracurent, a cărui studiere a devenit principala sa misiune intelectuală, întruchipat de misticism, o cale spre graţia divină. Cea mai importantă trăsătură a misticismului a fost, desigur, caracterul său subiectiv, ale cărui tendinţe neraţionale şi chiar inexplicabile se îndreptau spre experienţa singulară, individuală, efemeră a participării la Divinitate. Întreaga operă extraordinară a lui Massignon

despre misticism a constituit astfel o încercare de a descrie drumul de ieşire al sufletelor din consensul limitativ impus lor de comunitatea islamică ortodoxă sau Sunna. Un mistic iranian era mai curajos decât unul arab, în parte pentru că era arian (vechile etichete din secolul al XIX-lea de „arian" şi „semitic" au, la Massignon, o persistenţă de neînfrânt, la fel ca legitimitatea opoziţiei duale a lui Schlegel între cele două familii de limbi78) şi în parte pentru că era un om ce căuta Perfecţiunea; misticul arab, în viziunea lui Massignon, înclina către ceea ce Waardenburg numeşte monism testimonial. Figura exemplară pentru Massignon era al-Hallaj, care căuta libertatea pentru sine în afara comunităţii ortodoxe, cerând şi în final obţinând tocmai crucificarea refuzată de islamul ca întreg; Mahomed, după părerea lui Massignon, a respins în mod deliberat ocazia ce i s-a oferit de a umple golul dintre el şi Dumnezeu. Realizarea lui al-Hallaj a fost deci aceea de a fi săvârşit o unire mistică cu Dumnezeu împotriva naturii islamului.

Restul comunităţii ortodoxe trăieşte într-o condiţie de *soifontologique*, sete ontologică, aşa cum o numeşte Massignon. Dumnezeu se arată omului ca un fel de absenţă, ca refuz de a fi prezent, totuşi conştiinţa supunerii în faţa voinţei lui Dumnezeu (islam) a musulmanului credincios dă naştere unui sentiment egoist al transcendenţei lui Dumnezeu şi unei intoleranţe faţă de idolatria de orice fel. Sediul acestor idei, conform părerii lui Massignon, este „inima tăiată împrejur", care, în timp ce se află sub imperiul fervorii sale musulmane testimoniale, poate, aşa cum e cazul unor mistici ca al-Hallaj, să se înflăcăreze şi de patima divină sau de iubirea lui Dumnezeu. În fiecare caz, unitatea transcendentală a lui Dumnezeu (*tawhid*) e ceva ce trebuie realizat şi înţeles mereu şi mereu de către musulmanul credincios, fie mărturisind în favoarea sa, fie prin iubirea mistică a lui Dumnezeu, iar aceasta, scria Massignon într-un eseu complex, defineşte „intenţia" islamului.79 în mod evident,

simpatiile lui Massignon sunt de partea vocaţiei mistice din islam, atât datorită asemănării cu propriu-i temperament de catolic credincios, cât şi din cauza influenţei sale ce dezbină sistemul ortodox de credinţe. Imaginea lui Massignon despre islam este cea a unei religii implicate fără încetare în refuzurile ei, în întârzierea ei (faţă de celelalte credinţe avraamice), în sentimentul său relativ steril al realităţii materiale, în structurile sale masive de apărare împotriva „răsturnărilor psihice" de felul celor practicate de al-Hallaj şi de alţi mistici sufiţi, în singurătatea ei ca unică religie „orientală" rămasă dintre cele trei monoteisme.80

Dar o viziune asupra islamului atât de evident rigidă, cu „invariantele sale simple" 81 (mai ales pentru o gândire atât de luxuriantă precum cea a lui Massignon), nu a atras o ostilitate profundă faţă de islam din partea sa. Citindu-l pe Massignon, eşti izbit de insistenţa lui repetată asupra necesităţii unei lecturi complexe, directivă a cărei sinceritate absolută este imposibil să fie pusă la îndoială. El a scris în 1951 că genul său de orientalism nu a fost „nicio manie a exotismului, nicio negare a Europei, ci o aducere la acelaşi nivel a metodelor noastre de cercetare şi a tradiţiilor trăite de civilizaţiile antice" 82. Pus în practică în lectura unui text arab sau islamic, acest fel de orientalism a dus la interpretări de o inteligenţă aproape copleşitoare: ar trebui să fii nebun să nu respecţi geniul evident şi noutatea spiritului lui Massignon. Totuşi, ceea ce trebuie să ne atragă atenţia în definirea de către el a propriului orientalism sunt două sintagme: „metodele noastre de cercetare" şi „tradiţiile trăite de civilizaţiile antice". Massignon a considerat ceea ce a făcut el ca fiind o sinteză a doua cantităţi în general opuse, totuşi asimetria specială dintre ele este cea care tulbură şi nu simplul fapt al opoziţiei dintre Europa şi Occident. Sugestia lui Massignon este că esenţa diferenţei dintre Est şi Vest este între modernitate şi tradiţia antică. Şi, într-adevăr, în scrierile sale pe teme politice şi contemporane, unde se

văd cel mai bine limitele metodei lui Massignon, opoziţia Est-Vest apare într-un mod extrem de curios.

În cel mai bun caz, viziunea lui Massignon asupra contactului Est-Vest a atribuit o mare responsabilitate Occidentului pentru invadarea Orientului, pentru colonialism, pentru neîncetatele atacuri asupra islamului. Massignon a fost un luptător neobosit în numele civilizaţiei musulmane şi, aşa cum dovedesc numeroasele sale eseuri şi scrisori de după 1948, pentru susţinerea refugiaţilor palestinieni, pentru apărarea drepturilor musulmanilor arabi şi ale creştinilor din Palestina împotriva sionismului, împotriva a ceea ce, referitor la ceva spus de Abba Eban, el a numit în mod jignitor „colonialismul burghez" israelian.83 Totuşi, cadrul în care s-a menţinut viziunea lui Massignon atribuia Orientul islamic unor vremuri în esenţă străvechi, iar Occidentul, modernităţii. Ca şi Robertson Smith, Massignon a considerat orientalul a fi nu un om modern, ci un semit; această categorie reductivă are o mare autoritate asupra gândirii sale. De exemplu, atunci când, în 1960, el şi Jacques Berque, colegul său de la Collège de France, au publicat un dialog despre „arabi" în revista *Esprit*, s-a pierdut mult timp cu dezbaterea chestiunii dacă cel mai bun mod de a privi problemele arabilor contemporani era de a spune pur şi simplu, în cazul cel mai important, că conflictul arabo-israelian e cu adevărat o problemă *semitică*. Berque a încercat să obiecteze discret şi să-l îndrepte pe Massignon spre posibilitatea că, la fel ca restul lumii, arabii au trecut prin ceea ce el numea o „variaţie antropologică": Massignon a refuzat noţiunea imediat.84 Eforturile sale repetate de a înţelege şi de a relata conflictul din Palestina, în ciuda umanismului lor profund, nu au depăşit niciodată cu adevărat disputa dintre Isaac şi Ismael sau, în măsura în care era vorba de disputa sa cu Israelul, tensiunea dintre iudaism şi creştinism. Când oraşele şi satele arabe au fost capturate de sionişti, au fost jignite sensibilităţile religioase ale lui Massignon.

Europa, şi Franţa în special, au fost considerate realităţi *contemporane*. În parte datorită contactului său politic iniţial cu britanicii din timpul Primului Război Mondial, Massignon a păstrat o aversiune profundă faţă de Anglia şi de politica engleză; Lawrence şi genul său au reprezentat o politică prea complexă, căreia Massignon i s-a opus în tratativele sale cu Faisal. „Cu Faisal, încercam… să pătrund în sensul însuşi al tradiţiei sale”. Britanicii păreau să reprezinte „expansiunea” în Orient, politica economică amorală şi o filosofie învechită cu influenţă politică.85 Francezul era un tip mai modern, obligat să ia de la Orient ceea ce a pierdut ca spiritualitate, valori tradiţionale etc. Investiţia lui Massignon în această viziune a provenit, cred eu, din întreaga tradiţie a Orientului din secolul al XIX-lea ca terapeutică pentru Occident, o tradiţie schiţată anterior de Quinet. La Massignon, ea s-a alăturat unui sentiment al compasiunii creştine:

În ceea ce-i priveşte pe orientali, ar trebui să recurgem la această ştiinţă a compasiunii, la această „participare” chiar şi la construirea limbii lor şi a structurii lor mentale, la care trebuie cu adevărat să participăm: pentru că, în ultimă instanţă, această ştiinţă atestă fie adevărurile ce sunt şi ale noastre, fie adevărurile pe care le-am pierdut şi trebuie să le recâştigăm. În sfârşit, pentru că, într-un sens profund, tot ce există este bun într-un anumit fel, iar acei bieţi oameni colonizaţi nu există doar pentru scopurile noastre, ci în sine şi pentru sine [*en soi*].86

Totuşi, orientalul, *en soi* era incapabil să se aprecieze sau să se înţeleagă pe sine. Parţial din cauza a ceea ce i-a făcut Europa, el şi-a pierdut religia şi filosofia; musulmanii aveau „un gol imens” în ei; erau aproape de anarhie şi de sinucidere. A devenit atunci obligaţia Franţei să se asocieze dorinţei musulmanilor de a-şi apăra cultura tradiţională, conducerea vieţii lor dinastice şi patrimoniul de credincioşi.87

Niciun savant, nici măcar un Massignon, nu poate

rezista presiunilor impuse de naţiunea sa sau de tradiţia ştiinţifică în care lucrează. Într-o bună parte din ceea ce a spus despre Orient şi despre relaţia acestuia cu Occidentul, Massignon a părut să rafineze şi totuşi să repete ideile altor orientalişti francezi. Trebuie să acceptăm, cu toate acestea, că rafinările, stilul personal, geniul individual, pot să înlocuiască, în final, constrângerile politice care funcţionează impersonal prin tradiţie şi prin ambianţa naţională. Chiar şi aşa, în cazul lui Massignon, mai trebuie să recunoaştem şi că, într-o direcţie, ideile sale despre Orient au rămas în totalitate tradiţionale şi orientaliste, în ciuda personalităţii şi a excentricităţii lor remarcabile. După părerea lui, Orientul islamic este spiritual, semitic, tribal, radical monoteist, nearian: adjectivele amintesc de un catalog de descrieri antropologice de la finele secolului al XIX-lea. Experienţele relativ concrete ale războiului, colonialismului, imperialismului, ale opresiunii economice, ale iubirii, morţii şi schimburilor culturale par întotdeauna, în ochii lui Massignon, a fi filtrate prin lentile metafizice, în ultimă instanţă dezumanizate: ei sunt semiţi, europeni, orientali, occidentali, arieni etc. Categoriile i-au structurat lumea şi au dat celor spuse de el un fel de sens profund, cel puţin în ochii lui. În cealaltă direcţie, printre ideile individuale şi extrem de detaliate din lumea ştiinţifică, el s-a plasat pe o poziţie specială. A reconstruit şi a apărat islamul împotriva Europei, pe de o parte, şi împotriva propriei ortodoxii, pe de alta. Această intervenţie – căci asta a fost – în Orient ca animator şi campion a simbolizat acceptarea deosebirii Orientului, ca şi eforturile sale de a-l transforma în ceea ce dorea el, Massignon. Dorinţa de cunoaştere asupra Orientului şi în numele acestuia e foarte puternică la Massignon. Al-Hallaj al său reprezintă perfect această dorinţă. Importanţa acordată lui al-Hallaj de către Massignon semnifică, în primul rând, hotărârea savantului de a promova o personalitate deasupra culturii ce-l susţine şi, în al doilea rând, faptul că al-Hallaj a ajuns să

reprezinte o provocare constantă, chiar iritantă, pentru creştinul occidental pentru care credinţa nu era (şi probabil nu putea fi) sacrificiul de sine extrem, cum era pentru sufiţi. În orice caz, al-Hallaj al lui Massignon a fost destinat literalmente să întruchipeze, să încarneze valorile stigmatizate, în esenţă, de principalul sistem doctrinar al islamului, un sistem pe care Massignon însuşi l-a descris, mai ales pentru a-l ocoli cu al-Hallaj.

Totuşi, nu trebuie să spunem imediat despre opera lui Massignon că a fost iraţională sau că cea mai mare slăbiciune a sa a constat în faptul că a reprezentat greşit modul real în care un musulman „mediu" sau „obişnuit" adera la credinţă. Un distins savant musulman a susţinut tocmai această ultimă poziţie, deşi argumentaţia sa nu a considerat că atitudinea lui Massignon e jignitoare.88 Oricât de înclinaţi am fi să acceptăm asemenea teze – căci, aşa cum a încercat să demonstreze această carte, islamul *a fost* în mod fundamental greşit interpretat în Occident – problema adevărată este dacă, într-adevăr, poate exista o reprezentare reală a ceva sau dacă oricare reprezentare sau toate reprezentările, pentru că *sunt* reprezentări, sunt introduse mai întâi în limbă şi apoi în cultură, instituţii şi în ambianţa politică a celui ce face reprezentarea. Dacă a doua alternativă este cea corectă (aşa cum cred eu), atunci trebuie să fim pregătiţi să acceptăm faptul că o reprezentare este *eo ipso* amestecată, împletită, întreţesută cu multe alte lucruri în afară de „adevăr", care este el însuşi o reprezentare. Aceasta trebuie să ne conducă, din punct de vedere metodologic, la a considera reprezentările (sau reprezentările greşite, distincţia fiind, în cel mai bun caz, o problemă de grad) ca ocupând un domeniu comun, definit pentru ele nu doar de către un subiect comun inerent, ci de către o istorie, o tradiţie comune, un univers comun al discursului. În cadrul acestui domeniu, pe care nu îl poate crea un singur savant, dar pe care îl primeşte fiecare savant şi în care îşi găseşte apoi un loc, îşi aduce contribuţia cercetătorul individual.

Asemenea contribuţii, chiar şi pentru geniul excepţional, sunt strategii de redispunere a materialului în cadrul domeniului; chiar şi savantul ce descoperă un manuscris odată pierdut produce textul „găsit” într-un context deja pregătit pentru el, căci aceasta este semnificaţia reală a *găsirii* unui nou text. Astfel, fiecare contribuţie individuală determină la început schimbări în cadrul domeniului şi apoi promovează o nouă stabilitate, în acelaşi fel cum pe o suprafaţă de teren unde se află douăzeci de busole, introducerea unei a douăzeci şi una le va face pe toate celelalte să oscileze, apoi să se fixeze într-o nouă configuraţie adaptabilă.

Reprezentările orientalismului în cultura europeană ajung la ceea ce putem numi o consistenţă discursivă, ce nu are doar o istorie, ci şi o prezenţă materială (sau instituţională). Aşa cum am spus în legătură cu Renan, o asemenea consistenţă a fost o formă de practică culturală, un sistem de ocazii de a face declaraţii despre Orient. Ceea ce vreau să spun despre acest sistem nu este că el constituie o reprezentare greşită a unei esenţe orientale – în care nu cred deloc –, ci că funcţionează aşa cum funcţionează de obicei reprezentările, într-un scop, conform unei tendinţe, într-un cadru istoric intelectual şi chiar economic specific. Cu alte cuvinte, reprezentările au scopuri, sunt eficiente mult timp, îndeplinesc una sau mai multe sarcini. Reprezentările sunt formaţii sau, aşa cum a spus Roland Barthes despre toate operaţiile limbajului, deformaţii. Orientul ca reprezentare în Europa este format – sau deformat – dintr-o sensibilitate tot mai specială faţă de o regiune geografică numită „Est”. Specialiştii în problemele acestei regiuni îşi desfăşoară activitatea legat de ea, ca să spunem aşa, pentru că, în timp, profesiunea lor de orientalişti le cere să ofere societăţii lor imagini ale Orientului, cunoştinţe despre acesta, analize. Şi, în foarte mare măsură, orientalistul oferă societăţii sale reprezentări ale Orientului (a) ce poartă semnul lui distinctiv, (b) ce-i ilustrează concepţia asupra a ceea ce

Orientul poate sau trebuie să fie, (c) ce contestă intenţionat viziunea altcuiva despre Orient, (d) care oferă discursului orientalist ceea ce, în acel moment, acesta pare a necesita mai mult, şi (e) ce răspunde anumitor cerinţe culturale, profesionale, naţionale, politice şi economice ale epocii. Va fi evident că, şi dacă nu va fi niciodată absent, rolul cunoaşterii pozitive e departe de a fi absolut. Mai degrabă, „cunoaşterea" – niciodată brută, nemediată sau pur şi simplu obiectivă – este ceea ce cele cinci atribute ale reprezentării orientaliste enumerate mai sus *distribuie* sau redistribuie.

Privit astfel, Massignon este mai puţin un „geniu" mitizat şi mai mult un fel de sistem pentru producerea anumitor tipuri de declaraţii, diseminate în marea masă a formaţiilor discursive, care, împreună, formează arhiva sau materialul cultural al timpului său. Nu cred că îl dezumanizăm pe Massignon dacă recunoaştem acest lucru, nici nu-l reducem la condiţia de a fi supus determinismului vulgar. Dimpotrivă, vom vedea, într-un anumit sens, cum o fiinţă umană avea şi era capabilă să dobândească mai mult decât o capacitate culturală şi productivă, cu o dimensiune instituţională sau extraumană: spre aceasta trebuie cu siguranţă să aspire fiinţa umană finită, dacă nu e să fie mulţumită cu simpla-i prezenţă de muritoare în timp şi spaţiu. Când Massignon a spus: „suntem cu toţii semiţi", el indica gradul în care ideile sale acopereau propria-i societate, arătând în ce măsură ideile sale despre Orient puteau depăşi împrejurările narative locale ale unui francez şi ale societăţii franceze. Categoria de semit se hrănea din orientalismul lui Massignon, dar forţa sa deriva din tendinţa de a se extinde în afara graniţelor domeniului, într-o istorie şi o antropologie mai largi, unde părea să aibă o anumită valabilitate şi putere.89

La cel puţin un nivel, formulările lui Massignon şi reprezentările sale în privinţa Orientului au avut cu adevărat o influenţă directă, dacă nu o valabilitate necontestată, şi anume în cadrul breslei orientaliştilor

profesionişti. Aşa cum am spus mai sus, recunoaşterea de către Gibb a realizărilor lui Massignon constituie o conştientizare a faptului că Massignon trebuie tratat ca o alternativă la opera lui Gibb (adică prin implicaţie). Desigur, îi reproşez necrologului scris de Gibb lucruri ce se află acolo doar ca sugestii, nu ca declaraţii reale, dar sunt în mod evident importante dacă privim acum cariera lui Gibb însuşi ca punând în evidenţă prin contrast cariera lui Massignon. Eseul memorabil al lui Albert Hourani despre Gibb pentru Academia Britanică (la care m-am referit de mai multe ori) rezumă în mod admirabil cariera sa, ideile sale conducătoare şi importanţa operei sale; nu mă aflu în dezacord cu afirmaţiile lui Hourani, în general. Totuşi, ceva lipseşte de acolo, deşi acest gol este parţial umplut într-un articol mai puţin important despre Gibb, scris de William Polk, *Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History90*. Hourani are tendinţa să-l privească pe Gibb ca rezultat al unor contacte personale, influenţe personale etc.; în vreme ce Polk, care e mult mai puţin subtil în înţelegerea sa generală a lui Gibb decât Hourani, îl vede pe Gibb ca pe o culminare a unei tradiţii academice anume, ceea ce – ca să folosim o expresie ce nu apare la Polk – putem numi consens sau paradigmă de cercetare academică.

Împrumutată în acest mod aproximativ de la Thomas Kuhn, ideea are o anumită relevanţă pentru Gibb, care, aşa cum ne aminteşte Hourani, a fost, în multe privinţe, o personalitate profund instituţională. Tot ce a spus sau a făcut Gibb, de la începutul carierei sale la Londra până în anii de la Oxford şi anii fructuoşi ca director la Centrul Universităţii Harvard pentru Studii asupra Orientului Mijlociu, poartă marca inconfundabilă a unui spirit ce funcţionează cu mare uşurinţă în cadrul instituţiilor constituite. Massignon a fost iremediabil cel din exterior, Gibb cel din interior. În orice caz, amândoi au atins culmea prestigiului şi a influenţei în orientalismul francez şi, respectiv, în cel anglo-american. Pentru Gibb, Orientul nu

a reprezentat un loc pe care l-ai întâlnit direct; a fost ceva despre care ai citit, ai studiat, ai scris, între graniţele societăţilor savante, ale universităţilor, ale conferinţelor de specialitate. Ca şi Massignon, Gibb s-a mândrit cu prieteniile cu musulmanii, dar ele păreau a fi fost – ca şi cele ale lui Lane – prietenii utile, nu determinante. În consecinţă, Gibb este o figură dinastică în cadrul academic al orientalismului britanic (şi apoi american), un savant a cărui operă a demonstrat în mod conştient tendinţele naţionale ale unei tradiţii academice, apărute în universităţi, guverne şi fundaţii de cercetare.

Un indiciu al acestui lucru este faptul că, în anii de maturitate, Gibb avea să vorbească şi să scrie adesea pentru organizaţii politice. În 1951, de exemplu, el a publicat un eseu într-o carte intitulată semnificativ *The Near East and the Great Powers*, unde a încercat să explice necesitatea unei extinderi a studiilor orientale în programele anglo-americane:

…Întreaga situaţie a ţărilor occidentale faţă de ţările din Asia şi din

Africa s-a schimbat. Nu ne mai putem baza pe acel factor de prestigiu ce părea a juca un rol important în gândirea antebelică, nici nu mai putem aştepta ca popoarele din Asia şi Africa sau Europa de Est să vină la noi şi să înveţe de la noi, în timp ce noi nu facem nimic. Trebuie să învăţăm despre ei astfel încât să învăţăm să lucrăm cu ei într-o relaţie mai apropiată de termenii de mutualitate.91

Termenii acestei noi relaţii au fost descrişi mai târziu în *Area Studies Reconsidered*. Studiile orientale aveau să fie gândite nu atât ca activităţi savante, cât ca instrumente de politică naţională în privinţa naţiunilor recent independente şi posibil îndărătnice din lumea postcolonială. Înarmat cu o conştiinţă reorientată a importanţei sale pentru comunitatea atlantică de naţiuni, orientalistul avea să fie consilierul politicienilor, al oamenilor de afaceri, al unei noi generaţii de savanţi.

Ce a contat cel mai mult în viziunea ulterioară a lui Gibb nu a fost activitatea pozitivă de savant a orientalistului (de exemplu, genul de savant care a fost Gibb în tinereţe, când a studiat invaziile musulmane din Asia Centrală), ci adaptabilitatea sa pentru utilizare în lumea publică. Hourani a exprimat foarte bine acest lucru:

…i-a devenit clar [lui Gibb] că guvernele şi elitele moderne acţionau ignorând sau respingând propriile tradiţii ale vieţii sociale şi ale moralităţii şi că eşecurile lor proveneau din asta. De aici înainte, principalele sale eforturi au fost dedicate clarificării, prin studierea atentă a trecutului, a naturii specifice a societăţii musulmane, a credinţelor şi a culturii ce se aflau în miezul ei. El a avut tendinţa de a privi chiar şi această problemă, la început, mai ales în termeni politici.92

Totuşi, viziunea aceasta nu ar fi fost posibilă fără o pregătire riguroasă în opera de început a lui Gibb, unde trebuie să încercăm, mai întâi, să-i înţelegem ideile. Printre primele influenţe ale lui Gibb se numără Duncan MacDonald, din a cărui operă Gibb a preluat clar ideea că islamul este un sistem coerent de viaţă, un sistem care a ajuns coerent nu atât datorită oamenilor care au dus acea viaţă, cât datorită unui sistem doctrinar, unei metode de practică religioasă, unei idei de ordine, la care au participat toţi musulmanii. Între oameni şi „islam” a existat, în mod evident, un contact dinamic inferior, totuşi ceea ce a contat pentru studentul occidental a fost puterea islamului care intervine pentru a face inteligibile experienţele poporului islamic, şi nu invers.

La MacDonald, şi deci la Gibb, dificultăţile epistemologice şi metodologice ale „islamului” ca obiect (despre care se pot face declaraţii ample, extrem de generale) nu sunt abordate niciodată. MacDonald credea că în islam se puteau percepe aspecte şi mai abstracte, ca mentalitatea orientală. Întregul capitol de început al celei mai însemnate cărţi scrise de el (a cărei importanţă nu poate fi minimalizată de Gibb), *The Religious Attitude and*

Life în Islam, este o antologie de declaraţii nediscutabile despre spiritul estic sau oriental. El începe prin a spune că „este clar, cred eu, şi se acceptă faptul că ideea de Nevăzut e mult mai imediată şi mai reală pentru oriental decât pentru popoarele occidentale”. „Marile elemente modificatoare ce par, din când în când, aproape să răstoarne legea generală” nu o răstoarnă, cum nu răstoarnă nici celelalte legi la fel de generale ce guvernează spiritul oriental. „Diferenţa esenţială din spiritul oriental nu este credulitatea în ceea ce priveşte lucrurile nevăzute, ci incapacitatea de a construi un sistem pentru lucrurile văzute”. Un alt aspect al acestei dificultăţi – pe care Gibb avea să-l acuze pentru absenţa formei în literatura arabă şi pentru viziunea esenţialmente atomistă a musulmanului asupra realităţii – este „că diferenţa, la oriental, nu e, în principal, religiozitatea, ci absenţa sensului legii. Pentru el, nu există o ordine de neclintit a naturii”. MacDonald nu spune dacă un asemenea „fapt” pare a nu justifica realizările extraordinare ale ştiinţei islamice, pe care se bazează o mare parte din ştiinţa occidentală modernă. El îşi continuă catalogul: „Este evident că, la oriental, e posibil orice. Supranaturalul se află atât de aproape, încât îl poate atinge în orice clipă”. Că o *ocazie* – adică naşterea istorică şi geografică a monoteismului în Orient – devine, în argumentaţia lui MacDonald, o întreagă teorie a diferenţei dintre Est şi Vest semnifică gradul de intensitate în care „orientalismul” l-a angajat pe MacDonald. Iată rezumatul său:

Incapacitatea, deci, de a privi viaţa cu fermitate şi de a o privi ca întreg, de a înţelege că o teorie a vieţii trebuie să acopere toate faptele, şi *predispoziţia* de a fi obsedat de o singură idee şi insensibil la orice altceva – aici se află, cred eu, diferenţa dintre Est şi Vest.93

Nimic din toate acestea nu este, desigur, deosebit de nou. De la Schlegel la Renan, de la Robertson Smith la T.E. Lawrence, asemenea idei sunt repetate mereu şi mereu. Ele reprezintă o decizie în legătură cu Orientul, în niciun

caz un fapt din natură. Oricine şi-a ales, ca MacDonald şi Gibb, în mod conştient, o profesiune numită orientalism, a procedat astfel pe baza unei hotărâri: că Orientul era Orient, că era diferit etc. Elaborările, rafinările, definirile ulterioare ale domeniului susţin şi prelungesc, de aceea, hotărârea de a delimita Orientul. Nu există nicio ironie sesizabilă în ideea lui MacDonald (sau a lui Gibb) despre predispoziţia orientalului de a fi obsedat de o singură idee; nimeni nu pare în stare să recunoască măsura predispoziţiei *orientalismului* de a fi obsedat de ideea unică a diferenţei orientale. Şi nimeni nu e preocupat de folosirea unor denumiri generale precum „islam” sau „Orient” ca substantive proprii, cu adjective ataşate şi cu verbe înşiruite la nesfârşit, de parcă s-ar referi la persoane şi nu la idei platoniciene.

Nu este accidental, deci, că tema principală a lui Gibb, în aproape tot ce a scris despre islam şi despre arabi, a fost tensiunea dintre „islam” ca un fapt oriental transcendent, de neînfrânt, şi realităţile experienţei umane de zi cu zi. Investiţia sa ca savant şi creştin credincios a fost în „islam”, nu atât în complicaţiile relativ neînsemnate (pentru el), introduse în islam de naţionalism, de lupta de clasă, de experienţele individualizante ale iubirii, mâniei sau muncii. Caracterul ruinător al acestei investiţii nu e nicăieri mai evident decât în *Whither Islam*? un volum editat de Gibb, care a scris şi eseul titular, în 1932. (Lucrarea include şi un articol impresionant despre islamul nord-african de Massignon.) Sarcina lui Gibb, aşa cum a văzut-o el, a fost să aprecieze islamul, situaţia sa actuală, posibila sa evoluţie viitoare. Într-o asemenea sarcină, regiunile individuale şi vizibil diferite ale lumii islamice aveau să fie nu negări ale unităţii islamului, ci exemple ale sale. Gibb însuşi a propus o definiţie introductivă a islamului; apoi, în eseul de încheiere, el a încercat să se pronunţe în privinţa prezentului şi a viitorului său real. Ca şi MacDonald, Gibb pare în totalitate mulţumit de ideea unui Est monolitic, ale cărui împrejurări existenţiale nu pot

fi reduse uşor la rasă sau la teoria rasială; negând cu hotărâre valoarea generalizării rasiale, Gibb se ridică deasupra a ceea ce a fost cel mai condamnabil la generaţiile anterioare de orientalişti. Gibb are o viziune corespunzător de generoasă şi de simpatetică a universalismului şi a toleranţei islamului, care lasă diversele comunităţi etnice şi religioase să coexiste paşnic şi democratic în imperiul său. Există o notă de profeţie sumbră în semnalarea sioniştilor şi a creştinilor maroniţi ca fiind singurele comunităţi etnice din lumea islamică incapabile să accepte coexistenţa.94

Dar esenţa argumentării lui Gibb este că islamul, poate pentru că reprezintă, în final, preocuparea exclusivă a orientalului nu faţă de natură, ci faţă de Nevăzut, are o întâietate fundamentală asupra întregii vieţi din Orientul islamic şi o domină. Pentru Gibb, islamul *este* ortodoxie islamică, *este* comunitatea de credincioşi, *este* viaţă, unitate, inteligibilitate, valori. *Este* şi lege, şi ordine, în ciuda tulburărilor dezagreabile produse de adepţii *jihadului* şi de agitatorii comunişti. În fiecare pagină scrisă de Gibb în *Whither Islam*? aflăm că noile bănci comerciale din Egipt şi din Siria sunt realităţi ale islamului sau iniţiative islamice; şcolile şi rata crescândă a alfabetizării sunt şi ele realităţi islamice, la fel ca jurnalismul, occidentalizarea şi societăţile intelectuale. Niciodată Gibb nu vorbeşte despre colonialismul european, atunci când discută despre apariţia naţionalismului şi a „otrăvurilor" sale. Faptul că istoria islamului modern poate fi mai inteligibilă datorită rezistenţei sale politice şi nepolitice în faţa colonialismului nu-i trece niciodată prin minte lui Gibb, tot la fel cum i se pare irelevant, în final, să observe dacă guvernele „islamice" despre care discută sunt republicane, feudale sau monarhice.

„Islamul" este, pentru Gibb, un fel de suprastructură pusă în pericol atât de politică (naţionalism, agitaţie comunistă, occidentalizare), cât şi de primejdioasele încercări musulmane de a zdruncina suveranitatea sa

intelectuală. În pasajul ce urmează, este de remarcat cum cuvântul *religie* şi cuvintele înrudite colorează tonul scrierii lui Gibb, astfel încât simţim o supărare decentă faţă de presiunile concrete îndreptate împotriva „islamului”:

Islamul, ca religie, şi-a pierdut ceva din forţă, dar islamul ca arbitru al vieţii sociale [în lumea modernă] este detronat; alături de el şi deasupra lui, există noi forţe ce-şi exercită o autoritate aflată uneori în contradicţie cu tradiţiile şi prescripţiile sale sociale, dar care totuşi îşi croieşte drum în ciuda lor. Ca să exprimăm lucrurile cât mai simplu, iată ce s-a întâmplat. Până recent, cetăţeanul şi ţăranul musulman obişnuit nu avea interese sau funcţii politice, şi niciun fel de literatură accesibilă, cu excepţia celei religioase, nu a avut festivaluri, şi niciun fel de viaţă comunitară, cu excepţia celei legate de religie, nu a văzut decât foarte puţin sau deloc din lumea exterioară şi doar prin prisma religiei. *Pentru el*, *în consecinţă*, *religia însemna totul*. Acum, totuşi, mai mult în ţările avansate, interesele sale s-au extins şi activităţile sale nu se mai limitează la religie. I s-au impus atenţiei chestiuni politice, citeşte sau i se citesc o mulţime de articole cu teme de tot felul ce nu au de-a face cu religia şi în care punctul de vedere religios poate să nu fie discutat deloc, iar verdictul poate fi obligat să se bazeze pe principii diferite… [Sublinierile noastre]95

După cum se recunoaşte, imaginea e puţin mai greu de văzut, deoarece, spre deosebire de oricare altă religie, *islamul este sau înseamnă totul*. Ca descriere a unui fenomen uman, hiperbola este, cred eu, unică pentru orientalism. Viaţa însăşi – politica, literatura, energia, activitatea, dezvoltarea – reprezintă un amestec nedorit în această totalitate orientală inimaginabilă (pentru un occidental). Totuşi, ca „un complement şi o contrabalansare a civilizaţiei europene”, islamul, în forma sa modernă, e totuşi un obiect util: aceasta este esenţa propunerii lui Gibb legate de islamul modern. Căci, „în cel

mai larg aspect al istoriei, ce se întâmplă acum între Europa şi islam este reintegrarea civilizaţiei occidentale, scindată în mod artificial în Renaştere şi reafirmându-şi acum unitatea cu o forţă copleşitoare" 96.

Spre deosebire de Massignon, care nu a făcut niciun efort să-şi mascheze speculaţiile metafizice, Gibb a lansat observaţii precum acestea, de parcă erau cunoştinţe obiective (o categorie ce el considera că lipseşte de la Massignon). Totuşi, conform aproape oricăror standarde, majoritatea lucrărilor generale ale lui Gibb despre islam *sunt* metafizice, nu doar pentru că el foloseşte abstracţii precum „islam" de parcă ar avea un înţeles clar şi distinct, ci şi pentru că pur şi simplu nu e niciodată clar unde, în timp şi spaţiu concret, are loc „islamul" lui Gibb. Dacă, pe de o parte, urmându-l pe MacDonald, el pune islamul definitiv în afara Occidentului, pe de altă parte, în multe din lucrările sale, îl găsim „reintegrându-l" în Occident. În 1955, el a clarificat puţin această chestiune a locului islamului în afara sau în interiorul Occidentului: Vestul a luat de la islam doar acele elemente neştiinţifice pe care le-a derivat iniţial de la Vest, în vreme ce, împrumutând multe de la ştiinţa islamică, Vestul urma pur şi simplu legea ce făcea „ştiinţele naturii şi tehnologia… transmisibile la nesfârşit" 97. Rezultatul clar este că islamul devine, în „artă, estetică, filosofie şi gândirea religioasă", un fenomen de rangul doi (deoarece acestea proveneau din Vest) şi, în privinţa ştiinţei şi a tehnologiei, un simplu pasaj pentru elemente ce nu sunt *sui generis* islamice.

Semnificaţia a ceea ce reprezintă islamul în gândirea lui Gibb trebuie găsită *în* aceste constrângeri metafizice şi, într-adevăr, cele două importante lucrări ale sale din anii 1940, *Modern Trends în*

Islam şi *Mohammedanism*: *An Histórical Survey*, detaliază problemele în mod considerabil. În ambele cărţi, Gibb se străduieşte să discute criza actuală din islam, opunând fiinţa sa inerentă, esenţială, încercărilor moderne

de a o modifica. Am menţionat deja ostilitatea lui Gibb faţă de curentele modernizatoare din islam şi devotamentul său încăpăţânat faţă de ortodoxia islamică. Acum este timpul să menţionăm preferinţa lui Gibb pentru cuvântul *mahomedanism* în loc de *islam* (deoarece el spune că islamul se bazează cu adevărat pe ideea de succesiune apostolică ce culminează cu Mahomed) şi afirmaţia lui că principala ştiinţă islamică este dreptul, care a înlocuit grabnic teologia. Lucrul curios legat de aceste declaraţii este că ele reprezintă aprecieri despre islam nu pe baza unor dovezi interne islamului, ci mai degrabă pe baza unei logici aflate în mod deliberat în afara sa. Niciun musulman nu şi-ar spune mahomedan şi nici nu ar resimţi neapărat, din câte se ştie, importanţa dreptului faţă de teologie. Dar ce face Gibb este să se situeze, ca savant, în cadrul unor contradicţii pe care le recunoaşte el însuşi, într-un punct în „islam" unde „există o anumită neconcordanţă neexprimată între procesul formal exterior şi realităţile interne" 98.

Orientalistul consideră, deci, că sarcina sa este de a exprima neconcordanţa şi, în consecinţă, de a spune adevărul despre islam, pe care, prin definiţie – deoarece contradicţiile sale îi inhibă puterea de înţelegere de sine – nu îl poate exprima. Majoritatea declaraţiilor generale ale lui Gibb despre islam oferă islamului concepte pe care religia sau cultura, din nou prin definiţia *lui Gibb*, nu le pot înţelege: „Filosofia orientală nu a apreciat niciodată ideea fundamentală de dreptate din filosofia greacă". Societăţile orientale, „spre deosebire de majoritatea societăţilor occidentale, [sau dedicat în general construirii unor organizaţii sociale stabile [mai mult decât] construirii unor sisteme ideale de gândire filosofică". Principala vulnerabilitate internă a islamului o constituie „ruperea legăturii între ordinele religioase şi clasele musulmane superioare şi de mijloc" 99. Dar Gibb este conştient şi că islamul nu a rămas niciodată izolat de restul lumii şi, de aceea, trebuie să se menţină într-o serie de neconcordanţe

externe, de insuficienţe şi disjuncţii între sine şi lume. Astfel, el spune că islamul modern e rezultatul unei religii clasice care vine în contact disincronic cu ideile occidentale romantice. Ca reacţie la acest atac, islamul a dezvoltat o şcoală de modernişti, ale căror idei revelează peste tot lipsa de speranţă, idei nepotrivite cu lumea modernă: mahdism[19], naţionalism, un califat revigorat. Totuşi, reacţia conservatoare faţă de modernism nu e mai puţin nepotrivită cu modernitatea, întrucât a produs un fel de luddism persistent. Ei bine, ne întrebăm, ce este islamul până la urmă, dacă nu-şi poate învinge neconcordanţele interne, nici trata în mod satisfăcător mediul extern? Răspunsul poate fi căutat în următorul pasaj extrem de important din *Modern Trends*:

Islamul este o religie vie şi vitală, ce atrage inimile, minţile şi conştiinţele a zeci şi sute de mii de oameni, stabilindu-le un standard prin care să trăiască o viaţă cinstită, cumpătată, cu teamă de dumnezeu.

Nu islamul este cel încremenit, ci formulările sale ortodoxe, teologia sa sistematică, apologetica sa socială. Aici se află neconcordanţa, aici se resimte nemulţumirea la o mare parte din adepţii săi cei mai educaţi şi mai inteligenţi, aici e cel mai vizibil pericolul pentru viitor. Nicio religie nu poate rezista, în ultimă instanţă, dezintegrării, dacă există o prăpastie veşnică între solicitările impuse voinţei şi apelul la intelectul adepţilor. Faptul că, pentru marea majoritate a musulmanilor, problema neconcordanţei nu s-a pus încă justifică refuzul ulemalei de a se avânta să accepte măsurile pripite prescrise de modernişti; dar răspândirea modernismului reprezintă un avertisment că re-formularea nu poate fi amânată la nesfârşit. Încercând să determine originile şi cauzele acestei încremeniri a formulelor islamului, mai putem descoperi şi o soluţie pentru a răspunde la întrebarea pusă de modernişti, dar încă nerezolvată de ei,

19 De la Mahdi - la musulmani, numele unui mult aşteptat conducător spiritual şi temporal, menit să aducă domnia dreptăţii în lume (n. trad.).

şi anume cum se pot re-formula principiile fundamentale ale islamului fără a le afecta elementele esenţiale.100

Ultima parte a acestui pasaj este destul de familiară: ea sugerează capacitatea orientalistă tradiţională de a reconstrui şi de a reformula Orientul, dată fiind incapacitatea Orientului de a face singur acest lucru. În parte, deci, islamul lui Gibb există *înaintea* islamului aşa cum e practicat, studiat sau predicat în Orient. Totuşi, acest islam posibil nu e pură ficţiune orientalistă, născut din ideile lui Gibb: el se bazează pe un „islam" care – pentru că nu poate exista cu adevărat – *apelează* la o întreagă comunitate de credincioşi. Motivul pentru care „islamul" poate exista în formulări orientaliste mai mult sau mai puţin noi constă în faptul că, în Orient, islamul este uzurpat şi deformat prin limbajul clerului său, ale cărui pretenţii se adresează spiritului comunităţii. Atâta timp cât nu se exprimă în apelul său, islamul se află în siguranţă; în clipa când clerul reformator îşi preia rolul (legitim) de a reformula islamul pentru a-l face apt să intre în modernitate, încep problemele. Iar problemele constau, desigur, în neconcordanţă.

Neconcordanţa, în opera lui Gibb, identifică ceva mult mai semnificativ decât o presupusă dificultate intelectuală din cadrul islamului. Identifică, după părerea mea, tocmai privilegiul, tocmai terenul pe care se plasează orientalistul ca să scrie despre islam, ca să elaboreze legi pentru islam şi să-l reformuleze. Departe de a fi o descoperire întâmplătoare a lui Gibb, neconcordanţa este calea epistemologică de acces către subiectul său şi, în consecinţă, platforma de observaţie de unde, în toate scrierile sale şi în toate funcţiile influente pe care le-a ocupat, a putut analiza islamul. Între apelul neexprimat al islamului la o comunitate monolitică de credincioşi ortodocşi şi o întreagă exprimare pur verbală a islamului de către grupuri derutate de activişti politici, de clerici disperaţi şi de reformatori oportunişti, iată unde se afla Gibb, unde scria şi reformula. Scrierile sale spuneau fie

ceea ce nu putea spune islamul, fie ceea ce clericii săi nu voiau să spună. Ceea ce a scris Gibb a fost, într-un anumit sens, din punct de vedere temporal, înaintea islamului, prin faptul că a acceptat ideea că, într-un anumit moment din viitor, islamul va fi în stare să spună ceea ce nu poate spune acum. Într-un alt sens important totuşi, scrierile lui Gibb despre islam au premers religiei ca un corpus coerent de credinţe „vii", deoarece scrierile sale au putut lua în stăpânire „islamul" ca pe un apel neexprimat făcut musulmanilor *înaintea* transformării credinţei lor în subiect de dispută, de practică sau de dezbatere laică.

Contradicţia din opera lui Gibb – căci este o contradicţie să vorbeşti despre „islam" ca nefiind nici ceea ce, de fapt, spun adepţii săi clerici că este, nici ceea ce ar spune, dacă ar putea, adepţii săi laici despre el – e pusă cumva în umbră de atitudinea metafizică ce-i guvernează opera, guvernând şi întreaga istorie a orientalismului modern pe care a moştenit-o prin intermediul unor mentori ca MacDonald. Orientul şi islamul au un fel de statut extrareal, redus din punct de vedere metodologic, care îi face inaccesibili oricui, cu excepţia expertului occidental. De la începutul speculaţiilor occidentale despre Orient, singurul lucru pe care nu a putut să-l facă Orientul a fost să se reprezinte pe sine. Dovezile privind Orientul au fost credibile doar după ce au trecut prin focul purificator al lucrărilor orientalistului, care le-a asigurat şi trăinicia. Opera lui Gibb tratează islamul (sau mahomedanismul) *aşa cum este el* şi *aşa cum ar putea fi*. Din punct de vedere metafizic – şi doar metafizic – esenţa şi potenţialul devin una. Doar o atitudine metafizică putea produce eseuri ale lui Gibb atât de celebre precum *The Structure of Religious Thought în Islam* sau *An Interpretation of Islamic History* fără a fi tulburată de distincţia între cunoaşterea obiectivă şi cea subiectivă din critica făcută de Gibb la adresa lui Massignon.101 Declaraţiile despre „islam" dovedesc o încredere şi o seninătate cu adevărat grandioase. Nu există nicio neconcordanţă, nicio discontinuitate între

pagina lui Gibb şi fenomenul pe care îl descrie, pentru că fiecare, după părerea lui Gibb însuşi, e, în ultimă instanţă, reductibilă la cealaltă. Ca atare, „islamul” şi descrierea făcută acestuia de către Gibb au o claritate calmă, discursivă, al cărei element comun este pagina organizată a savantului englez.

Atribui o mare semnificaţie aspectului paginii orientalistului ca obiect tipărit şi modelului destinat acesteia. Am vorbit în cartea de faţă despre enciclopedia alfabetică a lui d’Herbelot, despre filele gigantice din *Description de l’Égypte*, despre caietul de însemnări tip laborator-muzeu al lui Renan, despre elipsele şi episoadele scurte din *Modern Egyptians* de Lane, despre extrasele antologice ale lui Sacy etc. Aceste pagini sunt însemne ale unui Orient şi ale unui orientalist, *prezentate* cititorului. Există o ordine în aceste pagini prin care cititorul înţelege nu doar „Orientul”, ci şi pe orientalist, ca interpret, expozant, personalitate, mediator, expert reprezentativ (şi reprezentant). Într-un mod remarcabil, Gibb şi Massignon au produs pagini ce recapitulează istoria scrierilor orientaliste din Vest, aşa cum a fost întruchipată acea istorie într-un stil generic şi topografic variat, redus în final la o uniformitate ştiinţifică, monografică. Tipul oriental, excesul oriental, unitatea lexicografică orientală, seria orientală, exemplul oriental, toate acestea au fost subordonate, la Gibb şi Massignon, autorităţii prozei lineare a analizei discursive, prezentate în eseu, articol, carte ştiinţifică. În vremea lor, de la sfârşitul Primului Război Mondial până la începutul anilor 1960, au fost radical transformate trei genuri principale de scrieri orientaliste: enciclopedia, antologia, relatarea personală. Autoritatea lor a fost redistribuită sau dispersată sau disipată: unui comitet de experţi (*The Encyclopedia of Islam*, *The Cambridge History of Islam*), unor clase inferioare de specialişti (instruire elementară în materie de limbă, care pregăteşte nu doar pentru diplomaţie, cum a fost cazul lui Sacy cu *Chrestomathie*, ci şi pentru studiul

sociologiei, al economiei sau al istoriei), tărâmului revelaţiei senzaţionale (ce are mai mult de-a face cu personalităţile şi guvernele – Lawrence este exemplul evident – decât cu cunoştinţele). Gibb cu proza lui discret neglijentă, dar profund secvenţială, Massignon cu flerul unui artist pentru care nicio referinţă nu e prea extravagantă atâta timp cât e guvernată de un talent interpretativ ieşit din comun – cei doi savanţi au dus autoritatea esenţial *ecumenică* a orientalismului european cât s-a putut de departe. După ei, noua realitate – noul stil specializat – a fost, în general, anglo-american şi, în particular, a fost limbajul ştiinţelor sociale americane. Aici, vechiul orientalism s-a scindat în multe părţi; totuşi, ele toate au continuat să servească dogmelor orientaliste tradiţionale.

IV. Ultima fază începând cu al Doilea Război Mondial şi îndeosebi după fiecare dintre războaiele arabo-israeliene, musulmanul arab a devenit un personaj al culturii populare americane, în vreme ce în lumea academică, în cea politică şi în cea a afacerilor se acordă mare atenţie arabilor. Aceasta înseamnă o schimbare majoră în configuraţia internaţională de forţe. Franţa şi Marea Britanie nu mai ocupă locul central în politica lumii; imperiul american le-a înlocuit. O vastă reţea de interese leagă acum toate părţile fostei lumi coloniale de Statele Unite, tot la fel cum proliferarea subdomeniilor academice divide (şi totuşi leagă între ele) toate fostele discipline filologice europene, cum este orientalismul. Specialistul în studii zonale, cum se numeşte acum, deţine competenţă regională, care e pusă în slujba guvernului sau a afacerilor, sau a ambelor. Vastele cunoştinţe cvasiregionale, păstrate în analele orientalismului european modern – aşa cum le-a înregistrat Jules Mohl, de exemplu, în jurnalul din secolul al XIX-lea al acestui domeniu – au fost divizate şi au luat forme noi. O mare varietate de reprezentări hibride ale Orientului împânzesc acum cultura. Japonia, Indochina, China, India, Pakistan: reprezentările lor au avut şi

continuă să aibă serioase repercusiuni, iar problema lor este dezbătută în multe locuri, din motive evidente. Islamul şi arabii îşi au, de asemenea, propriile reprezentări şi ne vom ocupa de ele aici, aşa cum apar în acea continuitate fragmentară – şi totuşi puternic coerentă din punct de vedere ideologic – mult mai rar discutată, în care, în Statele Unite, s-a dispersat orientalismul european tradiţional.

1. *Imagini populare şi reprezentări ale ştiinţelor sociale*. Iată câteva exemple ale felului cum e reprezentat arabul adesea în zilele noastre. De remarcat cât de rapid pare a se adapta „arabul" la transformările şi simplificările – toate de un tip pur şi simplu tendenţios – pe care e obligat continuu să le suporte. Costumul pentru întâlnirea de zece ani de la Princeton din 1967 a fost conceput înainte de războiul din iunie. Motivul – căci ar fi greşit să descriem costumul ca fiind mai mult decât în mod grosolan sugestiv – urma să fie arab: robă, maramă, sandale. Imediat după război, când a devenit clar că motivul arab era stânjenitor, s-a hotărât o schimbare în planurile întâlnirii. Purtând costumul aşa cum a fost conceput iniţial, clasa urma acum să meargă în procesiune, cu mâinile deasupra capului, în semn de jalnică înfrângere. Asta devenise arabul. De la un stereotip vag schiţat, ca nomad călare pe cămilă, la o caricatură acceptată, ca întruchipare a incompetenţei şi înfrângerii facile: aceasta era importanţa acordată arabului.

Totuşi, după războiul din 1973, arabul a părut pretutindeni mai ameninţător. Caricaturi ce prezentau un şeic arab stând în spatele unei pompe de benzină au început să apară foarte des. Aceşti arabi erau oricum clar „semiţi": nasurile lor coroiate, mustaţa, căutătura lor piezişă, răutăcioasă aminteau (unei populaţii majoritar nesemitice) că „semiţii" se aflau la baza tuturor necazurilor „noastre", care, în acest caz, erau legate în principal de criza de benzină. Transferarea unei ostilităţi antisemite populare de la o ţintă evreiască la una arabă s-a

făcut pe nesimţite, figura fiind, în esenţă, aceeaşi.

Astfel, dacă arabului i se acordă suficientă atenţie, este ca valoare negativă. Se consideră că el tulbură existenţa Israelului şi a Occidentului său, într-o altă viziune, că reprezintă un obstacol surmontabil în calea creării Israelului din 1948. În măsura în care acest arab are o istorie, ea face parte din istoria ce i s-a dat (sau i s-a luat, diferenţa e aproape insesizabilă) de către tradiţia orientalistă, iar mai târziu de către cea sionistă. Palestina e considerată – de Lamartine şi de primii sionişti – ca un deşert ce aşteaptă să dea în floare; se presupunea că locuitorii pe care îi avea erau nomazi fără importanţă, ce nu emiteau nicio pretenţie asupra teritoriului şi deci erau lipsiţi de o realitate culturală sau naţională. Astfel, arabul e privit acum ca o umbră care-l urmăreşte pe evreu. În acea umbră – pentru că arabii şi evreii sunt semiţi orientali – poate fi investit orice fel de neîncredere tradiţională, latentă, resimţită de occidental faţă de oriental. Căci evreul din Europa prenazistă s-a scindat: ce avem acum este un erou evreu, provenit dintr-un cult reconstruit al orientalistului-aventurier-iniţiator (Burton, Lane, Renan) şi umbra sa insinuantă, misterios de înfricoşătoare, orientalul arab. Izolat de toate, cu excepţia trecutului creat pentru el de polemica orientalistă, arabul este încătuşat într-un destin care-l leagă de şi-l condamnă la o serie de reacţii pedepsite periodic de ceea ce Barbara Tuchman desemnează printr-un nume teologic: „sabia iute şi teribilă a lui Israel”.

Pe lângă faptul că este antisionist, arabul e şi furnizor de petrol. Aceasta este o altă caracteristică negativă, deoarece majoritatea aprecierilor despre petrolul arab echivalează boicotul petrolului din 1973 – 1974 (care, în principal, a avantajat companiile petroliere occidentale şi o mică elită arabă conducătoare) cu absenţa oricărei îndreptăţiri morale a arabilor de a deţine asemenea rezerve imense de petrol. Fără obişnuitele eufemisme, întrebarea care se pune cel mai des este de ce oameni

precum arabii au dreptul să ţină lumea dezvoltată (liberă, democrată, morală) sub ameninţare. Din asemenea întrebări provine sugestia frecventă ca infanteria marină să invadeze câmpurile petroliere arabe.

În filme şi la televiziune, arabul e asociat fie cu desfrâul, fie cu necinstea sângeroasă. Apare ca un degenerat cu apetit sexual exagerat, capabil, e adevărat, de intrigi viclene şi inteligente, dar în esenţă sadic, perfid, josnic. Negustor de sclavi, călăuză pe cămilă în deşert, zaraf, escroc pitoresc: acestea sunt câteva roluri tradiţionale arabe în cinematografie. Conducătorul arab (de hoţi, de piraţi, de răsculaţi „băştinaşi") poate fi văzut adesea rânjind la eroul occidental capturat şi la fata blondă (amândoi îmbibaţi de moralitate): „Oamenii mei o să vă ucidă, dar le place să se distreze mai întâi". Se uită răutăcios şi lacom în timp ce vorbeşte: aceasta este o degenerare curentă a şeicului lui Valentino. În jurnalele de actualităţi sau în fotografii, arabii sunt întotdeauna prezentaţi în număr mare. Fără individualitate, fără caracteristici sau experienţe personale. Majoritatea imaginilor reprezintă furia şi mizeria maselor sau gesturi iraţionale (de aceea iremediabil excentrice). La pândă în spatele tuturor acestor imagini se află ameninţarea *jihadului*. Consecinţa este teama că musulmanii (sau arabii) vor pune stăpânire pe lume.

Se publică în mod regulat cărţi şi articole despre islam şi arabi, care nu prezintă absolut nicio schimbare faţă de polemica antiislamică virulentă din Evul Mediu şi din Renaştere. Despre niciun alt grup etnic sau religios nu este adevărat că se poate scrie sau spune aproape orice fără provocare sau ezitare. Îndrumătorul de curs din 1975 publicat de studenţii de la Columbia Collège spunea despre cursul de arabă că fiecare al doilea cuvânt din limbă are de-a face cu violenţa şi că spiritul arab aşa cum e „reflectat" în limbă e întotdeauna preţios. Un articol recent al lui Emmett Tyrrell din revista *Harper* s-a fost şi mai defăimător şi rasist, susţinând că arabii sunt în principal

criminali şi că violenţa şi duplicitatea se află în genele arabilor.102 Un studiu intitulat *The Arabs în American Textbooks* oferă cele mai uluitoare dezinformări sau mai degrabă cele mai dure reprezentări ale unui grup etnic-religios. O carte afirmă că „puţini oameni din această zonă [arabă] ştiu că există un mod de viaţă mai bun" şi continuă cu întrebarea dezarmantă: „Ce îi uneşte pe oamenii din Orientul Mijlociu?" Răspunsul, care se dă fără ezitare, este: „Ultima legătură e ostilitatea – ura – arabilor fată de evrei şi fată de naţiunea israeliană". Alături de aceste

9 9 9 9

afirmaţii despre islam, în altă carte se spune: „Religia musulmană, numită islam, a început în secolul al VII-lea. A fost iniţiată de un comerciant bogat din Arabia, pe nume Mahomed. El pretindea că este profet. Şi-a găsit adepţi printre arabi. Le-a spus că au fost aleşi să conducă lumea". Această informaţie e urmată de alta, la fel de exactă: „La scurtă vreme după moartea lui Mahomed, învăţătura sa a fost înregistrată într-o carte numită Coran, care a devenit cartea sfântă a islamului". 103

Aceste idei nefundamentate sunt susţinute şi nu contrazise de cercetătorii a căror sarcină este studierea Orientului Apropiat arab. (Merită să notăm în trecere că evenimentul de la Princeton la care m-am referit mai sus a avut loc într-o universitate ce se mândreşte cu facultatea de studii asupra Orientului Apropiat, fondată în 1927, cea mai veche facultate de acest fel din ţară.) Să considerăm ca exemplu raportul scris în 1967 de Morroe Berger, profesor de sociologie şi de studii asupra Orientului Apropiat de la Princeton, la cererea Departamentului de Sănătate, Educaţie şi Asistenţă Socială; el era pe atunci preşedinte al Asociaţiei de Studii asupra Orientului Mijlociu (Middle East Studies Association – MESA), asociaţia profesională a cercetătorilor ce se ocupau de toate aspectele Orientului Apropiat, „în primul rând de la apariţia islamului şi din punctul de vedere al ştiinţelor sociale şi al disciplinelor umaniste" 104, şi fondată în

1967. Şi-a intitulat studiul *Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs* şi l-a publicat în al doilea număr al *MESA Bulletin*. După ce a analizat importanţa strategică, economică şi politică a regiunii pentru Statele Unite şi după ce şi-a exprimat acordul faţă de diferitele proiecte ale guvernului Statelor Unite şi ale fundaţiilor private de susţinere a programelor din universităţi – Actul de Educaţie al Apărării Naţionale din 1958 (o iniţiativă inspirată direct de Sputnik), stabilirea de legături între Consiliul de Cercetare în Ştiinţele Sociale şi studiile asupra Orientului Mijlociu etc. –, Berger a ajuns la următoarele concluzii:

Orientul Mijlociu modern şi Africa de Nord modernă nu reprezintă un centru cu mari realizări culturale şi nici nu e probabil să devină aşa ceva într-un viitor apropiat. Studierea regiunii sau a limbilor sale nu constituie, de aceea, o contribuţie la cultura modernă.

…Regiunea noastră nu este un centru de mare putere politică şi nici nu are potenţialul de a deveni aşa ceva… Orientul Mijlociu (Africa de Nord mai puţin) a scăzut ca importanţă politică imediată pentru Statele Unite (şi chiar ca valoare „de actualitate" sau „de problemă") comparativ cu Africa, America Latină şi Orientul îndepărtat… Orientul Mijlociu contemporan are astfel doar în mică măsură genul de trăsături ce par importante pentru a atrage atenţia savanţilor. Aceasta nu diminuează valabilitatea şi valoarea intelectuală a studierii zonei şi nu afectează calitatea cercetărilor. Totuşi, impune limite, de care trebuie să fim conştienţi, asupra capacităţii domeniului de a spori numărul celor ce îl studiază şi îl predau.105

Ca profeţie, desigur, afirmaţiile sunt lamentabile; ce le face şi mai nefericite e faptul că lui Berger i s-a atribuit această misiune nu doar pentru că era expert în Orientul Apropiat modern, ci şi – aşa cum reiese din concluzia raportului – pentru că era considerat a se afla într-o situaţie potrivită pentru a prevedea viitorul domeniului şi al politicii legate de acesta. Imposibilitatea lui de a vedea

că Orientul Mijlociu avea o mare semnificaţie politică şi, posibil, o mare putere politică nu a constituit o aberaţie întâmplătoare de judecată, cred eu. Ambele greşeli principale ale lui Berger derivă din primul şi din ultimul paragraf, a căror genealogie se găseşte în istoria orientalismului, aşa cum am studiat-o noi. În ceea ce Berger are de spus despre absenţa marilor realizări culturale şi în ceea ce concluzionează despre studiile viitoare – că Orientul Mijlociu nu atrage atenţia savanţilor din cauza slăbiciunilor sale intrinseci – avem o copie aproape perfectă a opiniei orientaliste canonice că semiţii nu au produs niciodată o mare cultură şi că, aşa cum spunea frecvent Renan, lumea semitică era prea sărăcită chiar şi pentru a atrage atenţia universală. În plus, emiţând asemenea judecăţi epocale şi fiind total nereceptiv la ceea ce se afla sub ochii lui – la urma urmei, Berger nu scria cu cincizeci de ani în urmă, ci într-o perioadă când Statele Unite importau deja aproximativ 10% din petrolul lor din Orientul Mijlociu şi când investiţiile lor strategice şi economice în zonă erau inimaginabil de mari –, Berger îşi asigura propria poziţie centrală de orientalist. Căci ceea ce spune el, de fapt, este că, fără oameni ca el, Orientul Mijlociu ar fi neglijat şi că fără rolul său de mijlocire, de interpretare, zona nu ar fi înţeleasă, parţial pentru că puţinul care e de înţeles e de o factură specială şi parţial pentru că doar orientalistul poate interpreta Orientul, acesta fiind radical incapabil să se interpreteze pe sine.

Faptul că, la ora când scria, Berger nu era atât un orientalist clasic (el nu a fost şi nu este), cât un sociolog profesionist, nu minimalizează gradul în care era îndatorat orientalismului şi ideilor sale. Printre aceste idei se numără antipatia deosebit de justificată faţă de materialul ce formează baza principală a studiului său, ca şi subevaluarea importanţei acestui material. Sentimentul este atât de puternic la Berger, încât umbreşte realităţile din faţa lui. Şi încă şi mai impresionant, devine inutil să se mai întrebe de ce, dacă Orientul Mijlociu „nu reprezintă un

centru cu mari realizări culturale”, ar trebui el să recomande cuiva să-şi dedice viaţa, cum a făcut-o el, studierii acestei culturi. Savanţii – mai mult decât medicii, să spunem – studiază ceea ce le place şi ceea ce-i interesează; doar un sentiment exagerat al datoriei culturale îl conduce pe savant către studierea a ceea ce nu apreciază. Totuşi, orientalismul a creat tocmai un asemenea sentiment al datoriei, pentru că, timp de generaţii, cultura în general l-a pus pe orientalist pe baricade, unde, în activitatea sa profesională, s-a confruntat cu Estul – cu barbariile, cu excentricităţile, cu nesupunerea sa – şi l-a ţinut la distanţă în numele Occidentului.

Îl menţionez pe Berger ca exemplu de atitudine academică faţă de Orientul islamic, ca exemplu al modului cum o perspectivă erudită poate susţine caricaturile propagate de cultura populară.

Totuşi, Berger simbolizează şi cea mai obişnuită transformare suportată de orientalism: dintr-o disciplină fundamental filologică şi o înţelegere aproximativ generală a Orientului într-o specialitate a ştiinţelor sociale. Orientalistul nu mai încearcă, în primul rând, să stăpânească limbile esoterice ale Orientului; el începe, în schimb, ca expert în ştiinţele sociale şi îşi „aplică” ştiinţa la Orient sau la orice altceva. Aceasta este contribuţia specific americană la istoria orientalismului şi poate fi datată cu aproximaţie în perioada imediat următoare celui de-al Doilea Război Mondial, când Statele Unite s-au pomenit pe locul recent eliberat de către Marea Britanie şi Franţa. Experienţa americană a Orientului anterioară acestui moment excepţional a fost limitată. Oameni de cultură izolaţi, ca Melville, erau interesaţi de el; cinici, ca Mark Twain, l-au vizitat şi au scris despre el, transcendentaliştii americani au găsit afinităţi între gândirea indiană şi gândirea lor; câţiva teologi şi cercetători ai Bibliei au studiat limbile orientale biblice; au existat contacte diplomatice şi militare ocazionale cu

piraţii berberi, neobişnuita expediţie navală în Orientul îndepărtat şi, desigur, misionarii omniprezenţi în Orient. Dar nu a existat o tradiţie profund înrădăcinată a orientalismului şi, deci, în Statele Unite, cunoştinţele despre Orient nu au trecut niciodată prin procesele de perfecţionare, de intrare într-o reţea de conexiuni şi de reconstruire, ale căror începuturi s-au aflat în studiul filologic, prin care au trecut în Europa. În plus, nu s-a făcut niciodată nici înrădăcinarea imaginativă, poate pentru că frontiera americană, cea care conta, era cea vestică. Imediat după cel de-al Doilea Război Mondial, Orientul a devenit nu o mare problemă universală, aşa cum a fost timp de secole în Europa, ci una administrativă, un subiect politic. Au intrat în scenă specialistul în ştiinţe sociale şi noul expert, pe umerii ceva mai înguşti ai cărora urma să cadă sarcina orientalismului. La rândul lor, aşa cum vom vedea, ei au făcut schimbări atât de mari în cadrul orientalismului, încât a devenit aproape de nerecunoscut, în orice caz, noul orientalist a preluat atitudinile de ostilitate culturală şi le-a menţinut.

Unul dintre aspectele izbitoare ale noii atenţii acordate orientalismului de către ştiinţele sociale americane este evitarea surprinzătoare a literaturii. Puteţi citi tomuri de scrieri savante despre Orientul Apropiat modern, fără a descoperi vreodată nici măcar o singură referire la literatură. Ceea ce pare a conta mult mai mult pentru expert sunt „faptele”, pe care un text literar poate doar să le perturbe. Efectul clar al acestei omisiuni remarcabile din cunoştinţele americane moderne despre Orientul arab sau islamic este că sărăceşte din punct de vedere conceptual zona şi locuitorii săi, că-i reduce la „atitudini”, „tendinţe”, statistici, pe scurt că-i dezumanizează. Întrucât un poet sau un romancier arab – şi sunt mulţi – scrie despre experienţele şi valorile sale, despre firea sa umană (oricât de ciudat poate părea), el tulbură efectiv diferitele şabloane (imagini, clişee, abstracţii) prin care e reprezentat Orientul. Un text literar

vorbeşte mai mult sau mai puţin direct despre o realitate vie. Forţa sa nu constă în faptul că este arab sau francez sau englez, ci în puterea şi vitalitatea cuvintelor, care, ca să folosim metafora lui Flaubert din *La Tentation de Saint Antoine*, scoate idolii din braţele orientaliştilor, făcându-i să scape din mână acei mari copii ologi – adică ideile lor despre Orient – ce încearcă să treacă drept Orient.

Absenţa literaturii şi poziţia relativ slabă a filologiei din studiile americane contemporane sunt ilustrări ale unei noi excentricităţi a orientalismului, unde într-adevăr utilizarea de către mine a cuvântului însuşi este anormală. Căci există prea puţine aspecte în ceea ce fac astăzi experţii ştiinţifici în studierea Orientului Apropiat care să semene cu orientalismul tradiţional de tipul celui ce s-a încheiat cu Gibb şi Massignon; singurele lucruri reproduse sunt, aşa cum am spus, o anumită ostilitate culturală şi un sentiment bazat nu atât pe filologie, cât pe „competenţă”. Din punct de vedere genealogic, orientalismul american modern derivă din elemente precum şcolile de limbi ale armatei, înfiinţate în timpul războiului şi după aceea, un interes brusc al guvernului şi al concernelor de afaceri faţă de lumea neoccidentală în perioada postbelică, în competiţia cu Uniunea Sovietică din timpul Războiului Rece şi o persistentă atitudine misionară faţă de orientali, care sunt consideraţi pregătiţi pentru reformă şi reeducare. Studiul nefilologic al limbilor orientale esoterice este util din motive strategice elementare evidente; dar este util şi pentru că acordă o marcă de autoritate, aproape un aer mistic, „expertului”, ce apare capabil să se ocupe cu deosebită abilitate de un material iremediabil obscur.

În ordinea lucrurilor din ştiinţele sociale, studiul limbii e un simplu instrument destinat unor scopuri înalte, cu siguranţă nu citirii de texte literare. În 1958, de exemplu, Institutul pentru Orientul Mijlociu – un organism cvasiguvernamental înfiinţat pentru supravegherea şi finanţarea cercetărilor pe tema Orientului Mijlociu – a

publicat un *Raport asupra cercetării prezente*. Capitolul „Starea prezentă a studiilor de arabă în Statele Unite” (scris, destul de interesant, de un profesor de ebraică) este precedat de un motto care anunţă: „cunoaşterea limbilor străine, de exemplu, nu mai este doar domeniul savanţilor umanişti. Este un instrument de lucru pentru inginer, economist, expertul în ştiinţe sociale şi mulţi alţi specialişti”. Întregul raport subliniază importanţa limbii arabe pentru conducerea companiilor petroliere, pentru tehnicieni şi personalul militar. Dar principalul subiect al raportului se găseşte în aceste trei fraze: „Universităţile ruseşti produc acum vorbitori fluenţi de limbă arabă. Rusia a înţeles cât este de important să se adreseze oamenilor prin mijlocirea spiritului lor, prin folosirea limbii lor. Statele Unite nu mai trebuie să întârzie cu dezvoltarea programului de limbi străine”. 106 Astfel, limbile orientale fac parte dintr-un obiectiv politic – aşa cum, într-o anumită măsură, au făcut întotdeauna – sau dintr-un efort susţinut de propagandă, în ambele scopuri, studiul limbilor orientale devine instrumentul ce pune în aplicare tezele lui Harold Lasswell despre propagandă, unde ceea ce contează nu este ce sunt sau ce gândesc oamenii, ci ce pot fi ei determinaţi să facă şi să gândească.

Perspectiva propagandistă combină, de fapt, respectul faţă de individualitate cu indiferenţa faţă de democraţia oficială. Respectul pentru individualitate provine din dependenţa operaţiilor de mare amploare de susţinerea maselor şi de experienţa legată de variabilitatea preferinţelor umane… Această consideraţie faţă de oamenii din marea masă nu se bazează pe dogmatismele democratice conform cărora oamenii îşi apreciază cel mai bine propriile interese. Propagandistul modern, ca şi psihologul modern, recunoaşte că oamenii îşi apreciază adesea greşit propriile interese, trecând de la o alternativă la alta fără motive întemeiate sau agăţându-se cu teamă de nişte soluţii nesigure. Calcularea perspectivei de a asigura o schimbare permanentă a obiceiurilor şi a valorilor

implică mult mai multe decât estimarea preferinţelor oamenilor în general. Înseamnă a ţine seama de reţeaua de relaţii în care sunt prinşi oamenii, a căuta indicii ale preferinţelor, ce pot să nu reflecte niciun fel de deliberare, şi a dirija un program către o soluţie cu adevărat potrivită… Legat de acele mişcări care necesită neapărat acţiunea de masă, sarcina propagandistului este aceea de a inventa simboluri ale scopurilor ce servesc dublei funcţii de a facilita adoptarea şi adaptarea. Simbolurile trebuie să provoace spontan acceptarea… Rezultă că idealul conducerii este controlul unei situaţii nu prin impunere, ci prin previziune… Propagandistul ia de bun faptul că lumea este în totalitate determinată, dar numai în parte previzibilă…107

Limba străină însuşită ajunge deci să facă parte dintr-un asalt subtil asupra populaţiilor, tot la fel cum studierea unei regiuni străine, ca Orientul, se transformă într-un program de control prin previziune.

Totuşi, asemenea programe trebuie să aibă întotdeauna o aparenţă liberală şi de obicei acest lucru e lăsat în seama savanţilor, oameni cu bunăvoinţă, entuziaşti. Ideea care e încurajată este aceea că, studiind orientalii, musulmanii sau arabii, „noi” ajungem să cunoaştem alţi oameni, modul lor de viaţă, gândirea lor etc. în acest scop, este întotdeauna mai bine să-i laşi pe ei să vorbească în numele lor, să se reprezinte (chiar dacă la baza acestei fantezii se află expresia lui Marx – cu care Lasswell este de acord – pentru Ludovic Napoleon: „Ei nu se pot reprezenta singuri; ei trebuie să fie reprezentaţi”). Dar numai până la un punct şi într-un mod special. În 1973, în zilele îngrozitoare ale războiului arabo-israelian din octombrie, *New York Times Magazine* a publicat două articole, unul reprezentând partea israeliană a conflictului, iar celălalt partea arabă. Partea israeliană a fost prezentată de un avocat israelian, cea arabă de un fost ambasador american într-o ţară arabă, ce nu avea niciun fel de studii orientale oficiale. Ca să nu ajungem imediat la

concluzia simplă că arabii erau consideraţi incapabili să se reprezinte singuri, am face bine dacă am aminti că atât arabii, cât şi evreii erau, în acest caz, semiţi (după denumirea culturală generală pe care am discutat-o) şi că şi unii, şi alţii *erau făcuţi să fie* reprezentaţi în faţa unui public occidental. Merită să amintim aici un pasaj din Proust, unde apariţia bruscă a unui evreu într-un salon aristocratic e descrisă în felul următor:

Românii, egiptenii şi turcii îi pot detesta pe evrei, dar într-un salon francez diferenţele dintre aceste popoare nu sunt atât de perceptibile, şi un israelit făcându-şi intrarea ca şi cum ar veni din adâncul deşertului, cu trupul aplecat ca acela al unei hiene, cu ceafa oblic înclinată şi făcând în dreapta şi în stânga mari „temenele", satisfăce pe deplin un anume gust pentru Orient [*un gout pour l'orientalisme*].108

2. *Politica relaţiilor culturale*. În vreme ce este adevărat că Statele Unite nu au devenit cu adevărat un imperiu internaţional până în secolul XX, este adevărat şi că, în secolul al XIX-lea, Statele Unite au fost interesate de Orient în moduri ce au pregătit interesul de mai târziu, deschis imperial. Lăsând deoparte campaniile împotriva piraţilor berberi din 1801 şi 1815, să analizăm înfiinţarea Societăţii Orientale Americane din 1842. La prima sa adunare anuală din 1843, preşedintele său John Pickering a exprimat foarte clar ideea că America şi-a propus studierea Orientului pentru a urma exemplul puterilor imperiale europene. Mesajul lui Pickering era că studiile orientale aveau – atunci, ca şi acum – un cadru politic, nu doar academic. De remarcat în următorul rezumat felul cum argumentele în favoarea orientalismului lăsau, în intenţiile lor, prea puţin loc pentru îndoială:

La prima adunare anuală a Societăţii Americane din 1843, preşedintele Pickering a început o remarcabilă schiţare a domeniului propus spre analiză, atrăgând atenţia asupra împrejurărilor deosebit de favorabile ale vremii, asupra păcii care domnea peste tot, a accesului mai

liber către ţările orientale şi a facilităţilor mai mari de comunicare. Planeta părea liniştită în zilele lui Metternich şi Ludovic Filip. Tratatul de la Nanking a deschise porturile Chinei. Elicea a fost adoptată de navele oceanice; Morse şi-a realizat telegraful şi a propus deja întinderea unui cablu transatlantic. Obiectivele Societăţii erau de a cultiva cunoaşterea limbilor asiatice, africane, polineziene şi a tot ce privea Orientul, de a crea un gust pentru studiile orientale în această ţară, de a publica texte, traduceri şi comunicări şi de a înfiinţa o bibliotecă şi un cabinet. Cea mai mare parte a activităţii se desfăşura în domeniul asiatic şi mai ales al sanscritei şi al limbilor semitice.109

Metternich, Ludovic Filip, Tratatul de la Nanking, elicea: toate sugerau constelaţia imperială ce facilita pătrunderea americanilor în Orient. Aceasta nu s-a oprit niciodată. Chiar legendarii misionari americani în Orientul Apropiat din secolele XIX şi XX şi-au preluat rolul aşa cum a fost el stabilit nu atât de Dumnezeu, cât de Dumnezeul *lor*, de cultura *lor* şi de destinul Zor110. Primele instituţii misionare – tipografiile, şcolile, universităţile, spitalele etc. – au contribuit desigur la bunăstarea din zonă, dar, prin caracterul lor specific imperial şi prin sprijinul acordat lor de către guvernul Statelor Unite, aceste instituţii nu au fost diferite de omoloagele lor franceze şi britanice din Orient. În timpul Primului Război Mondial, ceea ce avea să devină un interes politic major al Statelor Unite faţă de sionism şi colonizarea Palestinei a jucat un rol apreciabil în intrarea Statelor Unite în război; discuţiile britanice care au precedat şi au urmat Declaraţiei lui Balfour (noiembrie 1917) reflectă seriozitatea cu care a fost privită declaraţia de către Statele Unite.111 în timpul şi în urma celui de-al Doilea Război Mondial, creşterea interesului Statelor Unite faţă de Orientul Mijlociu a fost remarcabilă. Cairo, Teheran şi Africa de Nord au fost arene importante de război şi, în acel cadru, cu exploatarea petrolului şi a resurselor strategice şi umane, începută de Marea Britanie şi de Franţa, Statele Unite s-au pregătit pentru noul lor rol

imperial postbelic.

Aspectul nu cel mai puţin important al acestui rol l-a constituit „politica relaţiilor culturale”, aşa cum a fost definită de Mortimer Graves în 1950. Din această politică făcea parte, spunea el, încercarea de a achiziţiona „fiecare publicaţie semnificativă în fiecare limbă importantă din Orientul Apropiat începând cu anul 1900”, o încercare „pe care Congresul nostru ar trebui să o considere ca o măsură de securitate naţională” Căci ceea ce era clar în joc, susţinea Graves (pentru cei foarte receptivi, à-propos), era nevoia unei „mult mai bune înţelegeri, din partea americanilor, a forţelor ce luptă cu ideea americană pentru acceptare de către Orientul Apropiat. Cele mai importante dintre acestea sunt, desigur, comunismul şi islamul” 112. Dintr-un asemenea interes şi ca anexă contemporană la Societatea Orientală Americană mai retrogradă, s-a născut întregul aparat imens de cercetare a Orientului Mijlociu. Modelul, în atitudinea sa declarat strategică, precum şi în sensibilitatea sa faţă de siguranţa publică şi faţă de politică (şi nu, aşa cum se poza adesea, faţă de cercetarea fundamentală), a fost Institutul pentru Orientul Mijlociu, înfiinţat în mai 1946 la Washington sub egida guvernului federal, dacă nu în totalitate în cadrul guvernului sau de către acesta.113 Din asemenea organizaţii au apărut Asociaţia de Studii asupra Orientului Mijlociu, sprijinul puternic al Fundaţiei Ford şi al altor fundaţii, diferitele programe federale de sprijinire a universităţilor, diferitele proiecte federale de cercetare, proiectele de cercetare ale unor organisme precum Departamentul Apărării, RÂND Corporation şi Institutul Hudson, precum şi eforturile consultative şi de lobbying ale băncilor, companiilor petroliere, companiilor multinaţionale etc. Nu înseamnă să le reducem importanţa dacă afirmăm că ele au păstrat, în cea mai mare parte a funcţionării lor generale, ca şi în funcţionarea lor de detaliu, aspectul orientalist tradiţional, dezvoltat în Europa.

Paralela între proiectele imperiale europene şi cele

americane în privinţa Orientului (Apropiat şi îndepărtat) este evidentă. Ceea ce e, poate, mai puţin evident este (a) măsura în care tradiţia europeană a cercetării orientaliste a fost, dacă nu preluată, atunci adaptată, normalizată, împământenită şi popularizată, contribuind la înflorirea postbelică a studiilor asupra Orientului Apropiat din Statele Unite; şi (b) măsura în care tradiţia europeană a dat naştere în Statele Unite unei atitudini coerente a majorităţii savanţilor, instituţiilor, stilurilor de discurs şi orientărilor, în ciuda aparenţei contemporane de rafinament, ca şi utilizării unor tehnici ale ştiinţelor sociale cu aparenţă (din nou) extrem de sofisticată. Am discutat deja ideile lui Gibb; mai trebuie subliniat, totuşi, că, la mijlocul anilor 1950, el a devenit director al Centrului Harvard pentru Studii asupra Orientului Mijlociu, poziţie din care ideile şi stilul său au exercitat o importantă influenţă. Prezenţa lui Gibb în Statele Unite a fost diferită prin contribuţia avută la dezvoltarea domeniului, comparativ cu prezenţa lui Philip Hitti la Princeton începând cu finele anilor 1920. Facultatea de la Princeton a produs un mare grup de savanţi importanţi, iar genul său de studii orientale a stârnit un mare interes academic faţă de acest domeniu. Gibb, pe de altă parte, a fost în legătură mai strânsă cu aspectul de politică publică al orientalismului şi, mult mai mult decât poziţia lui Hitti la Princeton, poziţia sa la Harvard a concentrat atenţia orientalismului asupra unei perspective a studiilor zonale privitoare la Războiul Rece.

Opera lui Gibb, totuşi, nu a folosit deschis limba discursului cultural în tradiţia lui Renan, Becker şi Massignon. Însă acest discurs, cu aparatul său intelectual şi dogmele sale, a fost impresionant de prezent, în principal (deşi nu în exclusivitate) în opera şi în autoritatea instituţională a lui Gustave von Grunebaum la Chicago şi apoi la UCLA. El a venit în Statele Unite făcând parte din imigraţia intelectuală a savanţilor europeni ce fugeau de fascism.114 Ulterior, el a creat o operă orientalistă solidă,

ce se concentra asupra islamului în calitate de cultură holistă, în legătură cu care, de la începutul până la sfârşitul carierei sale, el a făcut continuu aceeaşi serie de generalizări esenţialmente reductive, negative. Stilul său, ce purta adesea marca haotică a cunoştinţelor sale enciclopedice austro-germane, a asimilării prejudecăţilor pseudoştiinţifice canonice ale orientalismului francez, britanic şi italian, ca şi a unui efort cvasidisperat de a rămâne savantul-observator imparţial, era aproape de necitit. O pagină tipică scrisă de el despre imaginea pe care islamul o are în legătură cu sine va concentra o sumedenie de referinţe la texte islamice din cât se poate de multe perioade, referinţe atât la Husserl, cât şi la presocratici, la Lévi-Strauss şi la diferiţi specialişti americani în ştiinţe sociale. Totuşi, toate acestea nu umbresc aversiunea aproape virulentă a lui Grunebaum faţă de islam. El nu are nicio dificultate în a presupune că islamul reprezintă un fenomen unitar, spre deosebire de oricare altă religie sau civilizaţie, apoi arată că este antiuman, incapabil de dezvoltare, de cunoaştere de sine sau de obiectivitate, fiind şi necreator, neştiinţific şi autoritar. Iată două fragmente tipice, şi nu trebuie să uităm că Grunebaum a scris cu autoritatea unică a unui savant european stabilit în Statele Unite, care predă, administrează, acordă burse unui mare număr de savanţi din domeniu.

Este esenţial să înţelegem că civilizaţia musulmană reprezintă o entitate culturală care nu împărtăşeşte aspiraţiile noastre primare. Nu este vital interesată de studiul organizat al altor culturi, nici ca scop în sine, nici ca mijloc de înţelegere mai clară a propriului caracter şi a propriei istorii. Dacă observaţia aceasta ar fi valabilă doar pentru islamul contemporan, ai putea fi înclinat să o legi de starea profund tulburată a islamului, care nu-i permite să privească dincolo de sine decât dacă e forţat să o facă. Dar, fiind valabilă şi pentru trecut, ai putea încerca să o legi de antiumanismul de bază al acestei civilizaţii

[islamice], adică de refuzul hotărât de a accepta omul ca arbitru sau ca măsură a lucrurilor, şi de tendinţa de a fi mulţumit de adevăr ca descriere a structurilor mentale sau, cu alte cuvinte, de adevărul psihologic.

[Naţionalismului arab sau islamic] îi lipseşte, în ciuda utilizării sale ocazionale ca slogan, conceptul de drept divin al unei naţiuni, îi lipseşte o etică formativă, îi mai lipseşte, se pare, credinţa în progresul mecanicist de sfârşit de secol XIX; mai presus de orice, îi lipseşte vigoarea intelectuală a unui fenomen primar. Atât puterea, cât şi dorinţa de putere sunt scopuri în sine. [Această afirmaţie pare a nu servi nici unei intenţii a argumentaţiei; totuşi, îi oferă, fără îndoială, lui Grunebaum siguranţa unei nonafirmaţii care sună filosofic, ca pentru a se asigura că vorbeşte cu înţelepciune, nu defăimător, despre islam.] Aversiunea faţă de jignirile politice [resimţită de islam] generează nelinişte şi stânjeneşte analiza şi planificarea pe termen lung din sfera intelectuală.115

În multe alte contexte, o asemenea scriere ar fi denumită, în mod politicos, polemică. Pentru orientalism, desigur, ea este relativ ortodoxă şi a fost considerată înţelepciune canonică în studiul american al Orientului Mijlociu de după cel de-al Doilea Război Mondial, în principal datorită prestigiului cultural atribuit savanţilor europeni. Problema este, totuşi, că opera lui Grunebaum e acceptată necritic în domeniu, chiar dacă domeniul însuşi nu poate astăzi reproduce oameni ca el. Totuşi, un singur savant a publicat o critică serioasă a părerilor lui Grunebaum: Abdullah Laroui, istoric marocan şi teoretician politic.

Folosind motivul repetiţiei reductive din opera lui Grunebaum ca instrument practic al studiului antiorientalist critic, Laroui tratează cazul în ansamblu în mod impresionant. El se întreabă ce a făcut ca opera lui Grunebaum, în ciuda masei enorme de detalii şi a anvergurii sale, să rămână reductivă. După cum spune Laroui, „adjectivele alipite de Grunebaum cuvântului islam

(medieval, clasic, modern) sunt neutre sau chiar inutile: nu există nicio diferenţă între islamul clasic şi islamul medieval sau islamul pur şi simplu… Există deci [pentru Grunebaum] doar *un* islam care se schimbă în sine" 116. Islamul modern, după părerea lui Grunebaum, s-a îndepărtat de Occident pentru că rămâne fidel sentimentului de sine iniţial; şi totuşi islamul se poate moderniza doar printr-o autoreinterpretare dintr-un punct de vedere occidental, ceea ce Grunebaum arată, desigur, că este imposibil. Descriind concluziile lui Grunebaum, care se adaugă la o imagine a islamului ca o cultură incapabilă de inovare, Laroui nu menţionează că necesitatea ca islamul să folosească metodele occidentale de autoperfecţionare a devenit, ca idee, poate din cauza influenţei largi a lui Grunebaum, aproape un truism în studiile asupra Orientului Mijlociu. (De exemplu, David Gordon, în *Self-Determination and History in the Third World117*, îndeamnă arabii, africanii şi asiaticii la „maturizare"; el susţine că se poate ajunge la aceasta doar învăţând din obiectivitatea occidentală.)

Analiza lui Laroui arată şi cum a folosit Grunebaum teoria culturalistă a lui A.L. Kroeber pentru înţelegerea islamului şi cum a atras acest instrument după sine, în mod necesar, o serie de reduceri şi eliminări prin care islamul a putut fi reprezentat ca un sistem închis de excluderi. Astfel, fiecare dintre numeroasele aspecte diverse ale culturii islamice a putut fi văzut de către Grunebaum ca o reflectare directă a unei matrice invariabile, o teorie anume asupra lui Dumnezeu, care le obligă pe toate la sens şi ordine: dezvoltare, istorie, tradiţie, realitate, toate sunt, în islam, interschimbabile. Laroui susţine pe bună dreptate că istoria ca ordine complexă de evenimente, temporalităţi şi semnificaţii nu poate fi redusă la o asemenea noţiune de cultură, în acelaşi fel în care cultura nu poate fi redusă la ideologie, nici ideologia la teologie. Grunebaum a căzut pradă atât dogmelor orientaliste moştenite de el, cât şi unei trăsături

particulare a islamului, pe care el a decis să o interpreteze ca pe o deficienţă: faptul că se găsesc în islam o teorie foarte clară a religiei şi totuşi foarte puţine relatări ale unor experienţe religioase, o teorie politică foarte clară şi puţine documente politice precise, o teorie a structurii sociale şi foarte puţine acţiuni individualizate, o teorie a istoriei şi foarte puţine evenimente datate, o teorie economică clară şi foarte puţine serii cuantificate etc.118 Rezultatul limpede este o viziune istorică asupra islamului, în totalitate zădărnicită de teoria unei culturi incapabile să reprezinte corect sau chiar să examineze realitatea sa existenţială în experienţa adepţilor săi. Islamul lui Grunebaum, la urma urmei, este islamul primilor orientalişti europeni, monolitic, dispreţuitor faţă de experienţa umană obişnuită, grosolan, reductiv, incapabil de schimbare.

La bază, o asemenea viziune asupra islamului este politică, nici măcar eufemistic imparţială. Intensitatea puterii sale asupra noului orientalist (adică mai tânăr decât Grunebaum) e datorată în parte autorităţii sale tradiţionale şi în parte valorii sale de utilizare ca modalitate de control asupra unei regiuni vaste a lumii şi de proclamare a sa ca fenomen în totalitate coerent. Întrucât islamul nu a fost niciodată cu uşurinţă cucerit din punct de vedere politic de către Occident – şi, cu certitudine, de la cel de-al Doilea Război Mondial, naţionalismul arab a constituit o mişcare ce-şi declara deschis ostilitatea faţă de imperialismul occidental –, dorinţa de a afirma lucruri satisfăcătoare din punct de vedere intelectual despre islam, ca revanşă, creşte. Un expert a afirmat despre islam (fără a specifica la *care* islam sau aspect al islamului se referea) că este „un prototip de societate tradiţională închisă”. Este de remarcat aici utilizarea edificatoare a cuvântului *islam* pentru a semnifica global societate, religie, prototip şi realitate. Dar toate acestea vor fi subordonate de acelaşi expert ideii că, spre deosebire de societăţile („noastre”) normale, islamul

şi societăţile din Orientul Mijlociu sunt în totalitate „politice”, un adjectiv menit a reproşa islamului că nu este „liberal”, că nu e capabil să separe (aşa cum facem „noi”) politica de cultură. Rezultatul este o imagine inacceptabil de ideologică „a noastră” şi „a lor”:

Înţelegerea societăţii din Orientul Mijlociu ca întreg trebuie să rămână marele nostru ţel. Numai o societate [ca „a noastră”] care a atins deja o stabilitate dinamică îşi poate permite să se gândească la politică, la economie sau la cultură ca la domenii cu adevărat autonome ale existenţei şi nu ca la simple sectoare potrivite pentru studiu. Într-o societate tradiţională care nu separă ce-i al Cezarului de ce-i al lui Dumnezeu sau care nu se află în totalitate în schimbare, legătura între, să spunem, politică şi toate celelalte aspecte ale vieţii constituie esenţa problemei. Astăzi, de exemplu, dacă un bărbat se căsătoreşte cu patru femei sau cu una, dacă posteşte sau mănâncă, dacă dobândeşte pământ sau îl pierde, dacă se bazează pe revelaţie sau pe raţiune, toate au devenit chestiuni politice în Orientul Mijlociu…

Nu mai puţin decât musulmanul însuşi, noul orientalist trebuie să se întrebe care pot fi structurile şi relaţiile semnificative ale societăţii islamice.119

Banalitatea majorităţii exemplelor (căsătoria cu patru femei, postul sau mâncatul etc.) e destinată a demonstra caracterul atotcuprinzător al islamului şi tirania sa. *Unde* se presupune că se întâmplă toate acestea nu ni se spune. Dar ni se aminteşte faptul nepolitic cert că orientaliştii „sunt în mare măsură răspunzători pentru că au dat orientalilor înşişi o apreciere exactă a trecutului lor” 120, pentru cazul când am putea uita că orientaliştii cunosc anumite lucruri prin definiţie, lucruri pe care orientalii nu le pot cunoaşte singuri.

Dacă aceasta rezumă ideea şcolii „dure” a noului orientalism american, şcoala „moderată” subliniază faptul că orientaliştii tradiţionali ne-au oferit liniile generale de bază ale istoriei, religiei şi societăţii islamice, dar au fost

„mult prea des gata să rezume semnificaţia unei civilizaţii pe baza câtorva manuscrise” 121. De aceea, noul specialist în studii zonale aduce argumente filosofice împotriva orientalistului tradiţional:

Metodologia de cercetare şi paradigmele disciplinare nu trebuie să determine ce se alege pentru studiu şi nu trebuie să limiteze observaţia. Studiile zonale, din perspectiva lor, susţin că adevărata cunoaştere e posibilă doar în cazul lucrurilor care există, în timp ce metodele şi teoriile simt abstracţii, care organizează observaţiile şi oferă explicaţii conform unor criterii neempirice.122

Foarte bine. Dar *cum* cunoaşte cineva „lucrurile care există” şi în ce măsură sunt „lucrurile care există” *constituite* de către cel care cunoaşte? Acest lucru rămâne discutabil, întrucât noua înţelegere lipsită de valoare a Orientului ca fiind ceva care există este instituţionalizată în programele studiilor zonale. Fără o teoretizare tendenţioasă, islamul este *rareori* studiat, *rareori* cercetat, *rareori* cunoscut: naivitatea acestei concepţii abia dacă maschează ceea ce semnifică ea din punct de vedere ideologic, tezele absurde că omul nu joacă niciun rol în stabilirea materialului şi a proceselor cunoaşterii, că realitatea orientală e statică şi „există”, că doar un revoluţionar mesianic (în vocabularul dr. Kissinger) nu va admite diferenţa dintre realitatea de la faţa locului şi cea din mintea sa.

Între şcoala dură şi cea moderată, se dezvoltă totuşi variante mai mult sau mai puţin diluate ale vechiului orientalism, în noile jargoane academice în unele cazuri şi în cele vechi în altele. Dar principalele dogme ale orientalismului există astăzi în forma lor cea mai pură în studiile asupra arabilor şi islamului. Să le recapitulăm: una este diferenţa absolută şi sistematică între Occident, care e raţional, dezvoltat, uman, superior, şi Orient, care e aberant, nedezvoltat, inferior. O altă dogmă este că abstracţiile despre Orient, în special cele bazate pe texte unde se reprezintă o civilizaţie orientală „clasică”, sunt

întotdeauna preferabile dovezilor directe provenind din realităţile orientale moderne. O a treia dogmă este că Orientul e etern, uniform şi incapabil să se definească pe sine; de aceea, se presupune că un vocabular foarte generalizat şi sistematic pentru descrierea Orientului dintr-o perspectivă occidentală este inevitabil şi chiar „obiectiv" din punct de vedere ştiinţific. O a patra dogmă este că Orientul reprezintă, la bază, fie ceva de temut (pericolul galben, hoardele mongole, coloniile de culoare) sau de controlat (prin pacificare, cercetare şi dezvoltare, ocupaţie directă ori de câte ori e posibil).

Lucrul extraordinar îl constituie faptul că noţiunile acestea persistă, fără a fi contestate în mod semnificativ, în studiul academic şi guvernamental al Orientului Apropiat modern. E lamentabil, dar nu a existat niciun efect demonstrabil – dacă a fost vreun gest de contestare, în general – al operei savanţilor islamici sau arabi care negau dogmele orientalismului; un articol izolat pe ici, pe colo, chiar dacă era important pentru timpul şi locul său, nu poate afecta evoluţia unui consens prestigios din cercetare, menţinut de tot felul de agenţii, instituţii şi tradiţii. Problema este că orientalismul islamic a dus o viaţă contemporană diferită de cea a celorlalte subdiscipline orientaliste. Committee of Concerned Asia Scholars (care sunt, în principal, americani) a condus o revoluţie în anii 1960 în rândurile specialiştilor în problemele Asiei de Est; specialiştii în studii africane au fost contestaţi în mod similar de revizionişti; la fel s-a întâmplat cu alţi specialişti în problemele lumii a treia. Doar arabiştii şi islamologii activează încă nerevizuiţi. Pentru ei mai există lucruri precum o societate islamică, *un* spirit arab, *un* suflet oriental. Chiar şi cei a căror specialitate este lumea islamică modernă folosesc în mod anacronic texte precum Coranul pentru a descoperi fiecare faţetă a societăţii egiptene sau algeriene contemporane. Islamul sau un ideal al său din secolul al VII-lea, constituit de orientalist, se presupune că deţine unitatea ce eludează

influenţele mai recente şi mai importante ale colonialismului, imperialismului şi chiar ale politicii obişnuite. Clişeele despre comportamentul musulmanilor (sau mahomedanilor, cum mai sunt încă numiţi) circulă cu o nonşalanţă pe care nimeni nu ar risca-o atunci când se vorbeşte despre negri sau evrei. În cel mai bun caz, musulmanul este o „sursă locală de informaţii" pentru orientalist. În mod secret, totuşi, el rămâne un eretic dispreţuit, care, pentru păcatele sale, trebuie să îndure, în plus, situaţia complet gratuită de a fi cunoscut ca antisionist, adică personaj negativ.

Există, desigur, susţinătorii studiilor asupra Orientului Mijlociu, un joc de interese, reţelele de „experţi" care leagă corporaţiile, fundaţiile, companiile petroliere, misiunile, armata, serviciul extern, informaţiile secrete, de lumea academică. Există burse şi alte recompense, există organizaţii, ierarhii, institute, centre, facultăţi, departamente, dedicate toate legitimizării şi menţinerii autorităţii câtorva idei de bază, fundamental neschimbate, despre islam, Orient şi arabi. O recentă analiză critică a funcţionării studiilor asupra Orientului Mijlociu în Statele Unite arată nu că domeniul e „monolitic", ci că este complex, că are orientalişti de modă veche, specialişti deliberat mediocri, specialişti în contrarevoluţii, oameni politici, ca şi „o mică minoritate… de autorităţi academice" 123. În orice caz, esenţa dogmelor orientaliste persistă.

Ca un exemplu a ceea ce produce în prezent domeniul, în forma sa cea mai înaltă şi cea mai prestigioasă din punct de vedere intelectual, vom analiza pe scurt lucrarea în două volume *Cambridge History of Islam*, publicată pentru prima oară în Anglia în 1970 şi considerată o *summa* a ortodoxiei orientaliste. A spune despre această operă, scrisă de numeroase personalităţi din domeniu, că este un eşec intelectual, după oricare alte standarde decât cele ale orientalismului, înseamnă a spune că ar fi putut exista o istorie diferită şi mai bună a

islamului. De fapt, aşa cum au observat mai mulţi savanţi de marcă124, acest gen de istorie era condamnată încă din faza de proiect şi nu ar fi putut fi diferită sau mai bună ca realizare: prea multe idei au fost acceptate necritic de editori; se acorda prea mult credit unor concepte vagi; se punea prea puţin accentul pe aspectele metodologice (care au fost lăsate aşa cum au funcţionat în discursul orientalist timp de aproape două secole); şi nu s-a depus niciun efort pentru a face măcar ideea de islam interesantă. În plus, *The Cambridge History of Islam* nu doar concepe şi interpretează radical greşit islamul ca religie, ci nu are niciun fel de idee sistematică despre islam nici ca istorie. Despre puţine asemenea demersuri uriaşe poate fi adevărată afirmaţia, aşa cum este adevărată despre acesta, că îi lipsesc în totalitate ideile şi inteligenţa metodologică.

Capitolul lui Erfan Shahid despre Arabia preislamică, cu care se deschide istoria, schiţează în mod inteligent concordanţa fructuoasă între topografie şi economia umană din care a provenit islamul în secolul al VII-lea. Dar ce se poate spune deschis despre o istorie a islamului, definită destul de vag de introducerea lui P.M. Holt ca „sinteză culturală” 125, care începe direct cu Arabia preislamică şi continuă cu Mahomed, apoi cu califatele patriarhilor şi al Omeiazilor[20], trecând în totalitate cu vederea orice perspectivă asupra islamului ca sistem de credinţă sau doctrină? Pe sute de pagini din primul volum, islamul e considerat a semnifica o cronologie anostă de bătălii, domnii şi morţi, de revolte şi zile de glorie, de urcuşuri şi coborâşuri, scrisă în cea mai mare parte îngrozitor de monoton.

Să luăm ca exemplu perioada abbasidă, din secolul al VIII-lea până în secolul al XI-lea. Oricine cunoaşte cât de cât istoria arabă sau islamică va şti că perioada aceasta reprezintă un punct maxim al civilizaţiei islamice, perioadă

20 Membri ai unei dinastii descendente din Omayya, el însuşi înrudit cu strămoşii lui Mahomed (n. trad.).

din istoria culturală la fel de strălucitoare ca Renaşterea în Italia. Totuşi, nicăieri în cele patruzeci de pagini de descriere nu găseşti nici cea mai mică idee de vreo bogăţie oarecare; ce găseşti în schimb sunt fraze precum aceasta: „Odinioară stăpân al califatului, [al-Ma'mun] a părut de acum să-şi reducă legăturile cu societatea din Bagdad şi s-a stabilit la Merv, încredinţând guvernarea Irakului unuia dintre oamenii săi de încredere, al-Hasan b. Sahl, fratele lui al-Fadl, care s-a confruntat aproape imediat cu o serioasă revoltă şiită, cea a lui Abu'l-Saraya, care în Jumada II199 / ianuarie 815 a lansat o chemare la arme din Kufa în sprijinul hasanidului Ibn Tabataba". 126 Un nespecialist în islam nu va şti în acest moment ce este un şiit sau un hasanid. Nu va avea idee ce este Jumada II, cu excepţia faptului că reprezintă o dată oarecare. Şi, desigur, va crede că abbasizii, inclusiv Harun al-Rashid, au fost un grup de oameni incorigibil de proşti şi criminali, care au stat supăraţi la Merv.

Zonele islamice centrale sunt definite ca neincluzând Africa de Nord şi Andaluzia, iar istoria *lor* este un marş ordonat dinspre trecut spre timpurile moderne. Astfel, în volumul întâi, islamul este o denumire geografică aplicată cronologic şi selectiv, după cum socotesc experţii. Dar nicăieri în capitolele despre islamul clasic nu există o pregătire adecvată pentru dezamăgirile ce ni se rezervă pentru momentul când ajungem la „perioadele recente", cum sunt denumite. Capitolul despre teritoriile arabe moderne este scris fără o minimă înţelegere a evoluţiilor revoluţionare din zonă. Autorul adoptă o atitudine pedantă, deschis reacţionară faţă de arabi („trebuie spus că, în această perioadă, tineretul instruit şi cel neinstruit din ţările arabe, cu entuziasmul şi cu idealismul lor, au devenit un teren fertil pentru exploatarea politică şi, uneori, poate fără a realiza acest lucru, instrumentul din mâna unor extremişti şi agitatori lipsiţi de scrupule" 127), temperată de elogiul ocazional al naţionalismului libanez (deşi nu ni se spune niciodată că atracţia fascismului pentru un mic

număr de arabi în anii 1930 i-a infestat şi pe maroniţii libanezi, care în 1936 au înfiinţat Falangele libaneze, ce imitau Cămăşile negre ale lui Mussolini). „Neliniştea şi agitaţia” sunt atribuite evenimentelor din 1936, fără menţionarea sionismului, iar noţiunilor de anticolonialism şi de antiimperialism nu li se permite niciodată să tulbure seninătatea naraţiunii. În ceea ce priveşte capitolele despre „impactul politic al Vestului” şi „schimbările economice şi sociale” – idei nelimpezite mai mult de atât – se poate spune că sunt adăugate ca nişte concesii ezitante făcute islamului, având ceva în comun cu lumea „noastră” în general. Schimbarea este unilateral echivalată cu modernizarea, chiar dacă nu se clarifică nicăieri de ce alte tipuri de schimbări trebuie atât de imperios scoase din discuţie. Întrucât se presupune că singurele relaţii importante ale islamului au fost cele cu Occidentul, se ignoră însemnătatea Conferinţei de la Bandung sau a Africii sau a lumii a treia în general; această indiferenţă veselă faţă de trei sferturi bune din realitate explică oarecum declaraţia uimitor de senină că „terenul istoric a fost curăţat [de cine, pentru ce, în ce fel?] pentru o nouă relaţie între Occident şi Islam… bazată pe egalitate şi cooperare” 128.

Dacă, pe la sfârşitul volumului întâi, ne împotmolim într-un număr de contradicţii şi dificultăţi în legătură cu ce este islamul cu adevărat, problema nu se rezolvă în volumul al doilea. Jumătate de carte este dedicată perioadei dintre secolul al X-lea şi secolul XX în India, Pakistan, Indonezia, Spania, Africa de Nord şi Sicilia; există mai mult discernământ în capitolele despre Africa de Nord, deşi prevalează peste tot aceeaşi combinaţie de jargon orientalist profesional şi detaliu istoric întâmplător. Până aici, după aproximativ o mie două sute de pagini de proză densă, „islamul” apare ca nefiind mai mult o sinteză culturală decât o înşiruire de regi, bătălii şi dinastii. Dar, în a doua jumătate a volumul al doilea, marea sinteză se încheie cu articole despre „Cadrul geografic”, „Sursele

civilizaţiei islamice”, „Religie şi cultură” şi „Război”.

Acum, întrebările şi obiecţiile par mai legitime. De ce este dedicat un capitol războiului islamic când ceea ce se discută cu adevărat (interesant) este sociologia unor armate islamice? Ar trebui să presupunem că există un stil de război islamic diferit, să spunem, de războiul creştin? Războiul comunist comparativ cu cel capitalist se propune de la sine ca subiect analog. Ce rost au pentru înţelegerea islamului – cu excepţia rolului de a etala erudiţia lipsită de discernământ a lui Gustave von Grunebaum – citatele obscure din Leopold von Ranke, care, alături de alte materiale la fel de greoaie şi de irelevante, punctează paginile sale despre civilizaţia islamică? Nu este incorect, astfel, să se ascundă teza reală a lui Grunebaum, cum că civilizaţia islamică se bazează pe împrumuturile neprincipiale ale musulmanilor de la civilizaţiile iudeo-creştină, elenistică şi austro-germanică? A se compara cu această idee – că islamul este, prin definiţie, o cultură plagiatoare – cea avansată în volumul întâi cum că „aşa-numita literatură arabă” a fost scrisă de perşi (fără a se oferi nicio dovadă, fără a se cita niciun nume). Atunci când Louis Gardet scrie despre „Religie şi cultură”, ni se spune pe scurt că urmează să fie discutate doar primele cinci secole de islam; înseamnă aceasta că religia şi cultura din „timpurile moderne” nu pot fi „sintetizate” sau înseamnă că islamul şi-a atins forma finală în secolul al XII-lea? Chiar există o „geografie islamică”, ce pare să includă „anarhia planificată” a oraşelor musulmane, sau este acesta, în principal, un subiect inventat pentru a demonstra o teorie rigidă a determinismului geografico-rasial? Printr-o aluzie, ni se aminteşte de „postul Ramadanului cu nopţile sale animate”, din care ar trebui să înţelegem că islamul este o religie „destinată locuitorilor oraşelor”. Aceasta este o explicaţie care necesită o explicaţie.

Secţiunile despre instituţiile economice şi sociale, despre drept şi justiţie, despre misticism, artă şi arhitectură, despre ştiinţă şi diferitele literaturi islamice se

găsesc la un nivel mai ridicat decât cea mai mare parte din *History*. Totuşi, nu transpare de nicăieri că autorii lor au multe în comun cu umaniştii moderni sau cu experţii în ştiinţe sociale din alte discipline: tehnicile istoriei convenţionale a ideilor, ale analizei marxiste, ale Noii Istorii sunt remarcabil de absente. Pe scurt, islamul le pare istoricilor săi a se preta cel mai bine unei înclinaţii platoniciene şi clasice. Pentru unii autori ai acestei *History*, islamul este o politică şi o religie; pentru alţii, e un mod de existenţă; pentru alţii, este „diferit de societatea musulmană"; pentru alţii, e o esenţă cunoscută în mod misterios; pentru *toţi* autorii, islamul e un lucru îndepărtat, lipsit de tensiuni, care nu are prea multe să ne înveţe despre complexităţile musulmanilor de azi. Plutind deasupra întregului demers incoerent care este *The Cambridge History of Islam*, se află vechiul truism orientalist că islamul se referă la texte, nu la oameni.

Problema fundamentală ridicată de textele orientaliste contemporane, precum *The Cambridge History*, este dacă originile etnice şi religia sunt cele mai bune definiţii, sau măcar cele mai utile, fundamentale şi clare, ale experienţei umane. Contează mai mult, pentru înţelegerea politicii contemporane, să ştii că X şi Y sunt dezavantajaţi în anumite moduri foarte concrete sau că ei sunt musulmani sau evrei? Aceasta este, desigur, o chestiune discutabilă şi ne situăm, foarte probabil, pe o poziţie raţională atunci când insistăm atât asupra descrierilor religioase-etnice, cât şi a celor socio-economice; totuşi, orientalismul priveşte clar categoria islamică drept categorie dominantă şi aceasta este principala consideraţie despre tactica sa intelectuală retrogradă.

3. *Islamul pur şi simplu*. Atât de adânc înrădăcinată este teoria simplităţii semitice aşa cum se găseşte ea în orientalismul modern, încât funcţionează prea puţin diferenţiat în scrieri europene antisemite bine cunoscute, precum *The Protocols of the Elders of Zion*, şi în observaţii

precum cele făcute de Chaïm Weizmann lui Arthur Balfour pe 30 mai 1918:

Arabii, care au o inteligenţă superficială şi un spirit vioi, venerează un lucru şi doar un singur lucru – puterea şi succesul… Autorităţile britanice… cunoscând aşa cum cunosc firea perfidă a arabilor… trebuie să fie în permanenţă atente… Cu cât regimul englez încearcă să fie mai corect, cu atât mai arogant devine arabul… Starea actuală a lucrurilor ar tinde neapărat către crearea unei Palestine arabe, dacă ar exista un popor arab în Palestina. Nu va produce, de fapt, acest rezultat, pentru că felahul este cu cel puţin patru secole în urmă, iar efendi… este necinstit, necultivat, lacom şi lipsit de patriotism în măsura în care este ineficient.129

Numitorul comun al lui Weizmann şi al antisemitului european îl reprezintă perspectiva orientalistă, care îi vede pe semiţi (sau subdivizările acestei categorii) lipsiţi, prin natura lor, de calităţile dezirabile ale occidentalilor. Totuşi, diferenţa dintre Renan şi Weizmann este că cel de-al doilea a dobândit deja în spatele retoricii sale soliditatea instituţiilor, în timp ce cu primul nu s-a întâmplat astfel. Nu există în orientalismul secolului XX aceeaşi „graţioasă copilărie” ce nu îmbătrâneşte – aliată când cu erudiţia, când cu un stat şi cu toate instituţiile acestuia – pe care Renan a văzut-o ca fiind modul de existenţă neschimbat al semiţilor?

Totuşi, cu ce mari prejudicii a fost menţinută varianta din secolul XX a mitului! A produs o imagine a arabului aşa cum a fost văzut el de o societate cvasioccidentală „avansată”. În rezistenţa sa în faţa colonialiştilor străini, palestinianul a fost fie un sălbatic neghiob, fie o cantitate neglijabilă din punct de vedere moral şi chiar existenţial. Conform legilor israeliene, doar un evreu are drepturi civile depline şi privilegii absolute de imigrare; chiar dacă sunt locuitori din zonă, arabilor li se acordă drepturi mai puţine, mai simple: nu pot imigra şi, dacă par a nu avea aceleaşi drepturi, e pentru că sunt „mai puţin dezvoltaţi”.

Orientalismul guvernează în totalitate politica israeliană privind arabii, aşa cum dovedeşte din plin Raportul Koenig publicat recent. Există arabi buni (care fac ce li se spune) şi arabi răi (care nu fac şi sunt, deci, terorişti). Mai mult ca orice, există toţi acei arabi pe care, odată înfrânţi, te poţi aştepta să-i vezi stând supuşi în spatele unei linii infailibil fortificate, populată cu un număr cât mai mic de oameni, pe baza teoriei că arabii au fost nevoiţi să accepte mitul superiorităţii israeliene şi nu vor îndrăzni niciodată să atace. E nevoie să se arunce doar o privire peste paginile lucrării generalului Yehoshafat Harkabi *Arab Attitudes to Israel* pentru a vedea în ce fel – aşa cum s-a exprimat într-un limbaj admirabil Robert Alter în *Commentary130* – spiritul arab, depravat, antisemitic în esenţă, violent, neechilibrat, a putut produce doar retorică şi ceva mai mult. Un mit sprijină şi produce un altul. Îşi răspund reciproc, tinzând către simetrii şi modele de un tip pe care, ca orientali, arabii înşişi sunt aşteptaţi să le producă, dar pe care, ca fiinţă umană, niciun arab nu le poate susţine cu adevărat.

De la sine, în sine, ca un set de credinţe, ca o metodă de analiză, orientalismul nu se poate dezvolta. Într-adevăr, el este antiteza doctrinară a dezvoltării. Argumentul său central îl constituie mitul dezvoltării întrerupte a semiţilor. Din această matrice, se nasc alte mituri, fiecare arătând că semitul este contrarul occidentalului şi, iremediabil, victima propriei slăbiciuni. Printr-o înlănţuire de evenimente şi împrejurări, mitul semitic s-a bifurcat în mişcarea sionistă; un semit a luat calea orientalismului, celălalt, arabul, a fost obligat să ia calea orientalului. De fiecare dată când e solicitat cortul şi tribul, e folosit mitul; de fiecare dată când e evocat conceptul de caracter naţional arab, e folosit mitul. Autoritatea pe care o au aceste instrumente asupra spiritului e sporită de instituţiile construite în jurul lor. Pentru fiecare orientalist, aproape literalmente, există un sistem de susţinere de o forţă ameţitoare, dată fiind vremelnicia miturilor

propagate de orientalism. Acest sistem culminează acum cu înseşi instituţiile statului. De aceea, a scrie despre lumea orientală arabă înseamnă a scrie cu autoritatea unei naţiuni şi nu cu afirmarea unei ideologii stridente, ci cu siguranţa incontestabilă a unui adevăr absolut, susţinut de o forţă absolută.

În numărul său din februarie 1974, revista *Commentary* a oferit cititorilor un articol al profesorului Gil Carl Alroy, intitulat *Do the Arabs Want Peace*? Alroy este profesor de ştiinţe politice şi autor al două lucrări, *Attitudes Towards Jewish Statehood in the Arab World* şi *Images of Middle East Conflict*; este un om ce declară că-i „cunoaşte" pe arabi şi este, în mod evident, expert în crearea imaginilor. Argumentul său e previzibil: că arabii vor să distrugă Israelul, că arabii spun ceea ce vor (şi Alroy îşi utilizează cu ostentaţie capacitatea de a cita dovezi din ziarele egiptene, dovezi pe care le identifică peste tot cu „arabii", de parcă arabii şi ziarele egiptene ar fi una) etc., cu un zel vioi, superficial. În centrul acestui articol, ca şi în centrul unor lucrări anterioare ale altor „arabişti" (sinonim cu „orientalişti"), precum generalul Harkabi, al căror domeniu este „spiritul arab", se află o ipoteză de lucru în privinţa a ceea ce sunt cu adevărat arabii, dacă se elimină toată absurditatea exterioară. Cu alte cuvinte, Alroy trebuie să dovedească faptul că, fiind, în primul rând, cu toţii înclinaţi spre răzbunare sângeroasă, în al doilea rând, incapabili de pace, din punct de vedere psihologic, şi, în al treilea rând, legaţi în mod congenital de un concept de dreptate care înseamnă tocmai contrarul acesteia, în arabi nu trebuie avut încredere şi trebuie luptat împotriva lor la nesfârşit ca împotriva oricărei alte boli fatale. Ca dovadă, principalul element adus de Alroy este un citat din eseul lui Harold W. Glidden, *The Arab World* (la care m-am referit în primul capitol). Alroy consideră că Glidden a reuşit să „surprindă foarte bine diferenţele culturale dintre viziunea occidentală şi cea arabă" asupra lucrurilor. Argumentul lui Alroy este

definitiv – arabii sunt sălbatici fără speranţă – şi astfel o autoritate cunoscătoare a spiritului arab spune unui public larg de evrei prezumtiv îngrijoraţi că trebuie să continue să aibă grijă. Şi o face academic, rece, deschis, utilizând dovezile preluate de la arabii înşişi – care, spune el cu o siguranţă maiestuoasă, au „exclus în mod hotărât… pacea reală” – şi de la psihanaliză.131

Asemenea declaraţii se pot explica prin recunoaşterea faptului că o diferenţă mai implicită şi mai marcată afirmată de orientalist între el însuşi şi oriental este că primul *scrie* despre ceva, în timp ce despre al doilea *se scrie*. Pentru al doilea, pasivitatea reprezintă rolul presupus; pentru cel dintâi, puterea de a observa, de a studia etc.; după cum a declarat Roland Barthes, un mit (şi cei ce-l perpetuează) se poate (se pot) inventa pe sine fără încetare.132 Orientalul e dat ca fiind ceva rigid, stabil, ce trebuie investigat, chiar cunoscut. Dialectica nu e nici dorită, nici permisă. Există o sursă de informaţii (orientalul) şi o sursă de cunoaştere (orientalistul), pe scurt un scriitor şi un subiect, altfel inert. Relaţia dintre ei este în mod radical o chestiune de putere, pentru care există numeroase imagini. Iată un exemplu luat din lucrarea lui Raphael Patai, *Golden River to Golden Road*:

Pentru a evalua în mod corect ceea ce va *accepta de bunăvoie* cultura Orientului Mijlociu din tezaurele stânjenitor de bogate ale civilizaţiei occidentale, *trebuie dobândită prima dată* o înţelegere mai bună şi mai solidă a culturii Orientului Mijlociu. Aceeaşi premisă este necesară pentru *aprecierea* efectelor probabile ale *caracteristicilor nou introduse* asupra contextului cultural al populaţiilor ghidate de tradiţie. De asemenea, trebuie studiate mai atent decât până acum modurile şi mijloacele *prin care noile oferte culturale pot fi făcute acceptabile*. Pe scurt, singurul fel în care *nodul gordian al rezistenţei* Orientului Mijlociu la occidentalizare *poate fi tăiat* este studierea Orientului Mijlociu, *obţinerea unei imagini mai complete* a culturii sale tradiţionale, o mai bună înţelegere a

proceselor de schimbare ce au loc în prezent acolo şi *o analiză mai profundă* a psihologiei grupurilor umane educate în cultura Orientului Mijlociu. *Sarcina este solicitantă*, *dar recompensa*, *armonia între Occident* şi o zonă a lumii învecinate de o importanţă crucială, merită efortul.133

Structurile metaforice care susţin acest pasaj (le-am indicat în italice) provin dintr-o varietate de activităţi umane, unele comerciale, altele horticole, altele religioase, veterinare sau istorice. Totuşi, în fiecare caz, relaţia dintre Orientul Mijlociu şi Occident este definită în mod real ca sexuală: aşa cum am spus anterior, când am discutat despre Flaubert, asocierea între Orient şi sex e remarcabil de persistentă. Orientul Mijlociu opune rezistenţă, ca orice virgină, dar bărbatul erudit câştigă premiul tăind nodul gordian, desfăcându-l, trecând prin el, în ciuda „sarcinii solicitante". „Armonia" este rezultatul înfrângerii sfielii feciorelnice; nu e nicidecum coexistenţa unor egali. Relaţia fundamentală de putere între savant şi subiect nu se schimbă niciodată: ea e în mod constant în favoarea orientalistului. Studiu, înţelegere, cunoaştere, evaluare, deghizate în linguşeli ale „armoniei", sunt instrumente de cucerire.

Operaţiile verbale într-o scriere precum cea a lui Patai (care şi-a depăşit chiar opera anterioară în recenta *The Arab* Mind134) au ca scop un gen foarte special de comprimare şi de reducere. O bună parte din accesoriile sale sunt antropologice – descrie Orientul Mijlociu ca pe o „zonă culturală" –, dar rezultatul este eradicarea numeroaselor diferenţe dintre arabi (oricine ar fi ei, de fapt) în interesul unei singure diferenţe, cea care îi deosebeşte pe arabi de oricine altcineva. Ca subiect de studiu şi de analiză, ei pot fi controlaţi mai uşor. În plus, reduşi în acest fel, pot fi determinaţi să permită, să legitimeze şi să pună în valoare absurdităţi generale, de tipul celor din lucrări precum cea scrisă de Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs*:

Arabii au demonstrat până acum o incapacitate de unitate disciplinată şi constantă. Ei trăiesc izbucniri colective de entuziasm, dar nu au răbdare pentru eforturi colective, care sunt făcute de obicei cu şovăire. Ei manifestă lipsă de coordonare şi de armonie în organizare şi funcţionare, şi nici nu au dovedit capacitatea de cooperare. Orice acţiune colectivă într-un scop comun sau pentru un avantaj reciproc le este străină.135

Stilul acestei scrieri spune, poate, mai mult decât intenţiona Hamady. Verbe ca „a demonstra", „a dovedi" sunt folosite fără un complement indirect: cui demonstrează şi dovedesc arabii? Nimănui în mod special, desigur, dar tuturor în general. Este un alt mod de a spune că adevărurile acestea se dezvăluie de la sine doar unui observator privilegiat sau iniţiat, căci nicăieri Hamady nu citează probe general valabile pentru observaţiile ei. Mai mult, dată fiind absurditatea observaţiilor, ce fel de probe pot exista? Pe măsură ce textul avansează, încrederea tonului ei creşte: „Orice acţiune colectivă… le este străină". Categoriile devin mai violente, afirmaţiile sunt mai tranşante, iar arabii s-au transformat în totalitate din oameni în nimic altceva decât subiectul prezumtiv al stilului lui Hamady. Arabii există doar ca prilej pentru observatorul tiranic: „Lumea este ideea *mea*".

Aşa se întâmplă în întreaga operă a orientalistului contemporan: afirmaţii dintre cele mai bizare îi punctează paginile, indiferent dacă este un Manfred Halpern care susţine că, şi dacă toate procesele gândirii umane pot fi reduse la opt, spiritul islamic e capabil doar de patru136, sau un Morroe Berger care presupune că, limba arabă fiind foarte deprinsă cu retorica, arabii sunt, în consecinţă, incapabili de o gândire adevărată.137 Putem numi aceste afirmaţii mituri în funcţia şi structura lor şi totuşi trebuie să încercăm să înţelegem ce alte imperative le guvernează utilizarea. Aici speculăm, desigur. Generalizările orientaliste despre arabi sunt foarte detaliate atunci când vine vorba de enumerarea critică a caracteristicilor

arabilor, dar mult mai puţin detaliate atunci când trebuie analizate calităţile arabilor. Familia arabă, retorica arabă, caracterul arab, în ciuda descrierilor bogate oferite de orientalişti, apar denaturate, fără vigoare umană, chiar şi atunci când aceleaşi descrieri au amploare şi profunzime în marea lor putere asupra subiectului. Citǎm din nou din Hamady:

Astfel, arabul trăieşte într-un mediu dur şi frustrant. Are puţine şanse să-şi dezvolte potenţialul şi să-şi definească poziţia în societate, are puţină încredere în progres şi schimbare, şi-şi găseşte salvarea doar în viaţa viitoare.138

Ceea ce arabul nu poate realiza singur se găseşte în scrierile despre el. Orientalistul este extrem de sigur de potenţialul *lui*, nu e pesimist, e capabil să-şi definească poziţia, a sa şi a arabului. Imaginea orientalului arab e hotărât negativă; totuşi, ne întrebăm, de ce această serie nesfârşită de lucrări despre el? Ce-l atrage pe orientalist, dacă nu e – şi sigur nu e – dragostea pentru ştiinţa, spiritul, societatea, realizările arabe? Cu alte cuvinte, care este natura prezenţei arabe în discursul mitic despre arab?

Două lucruri: numărul şi puterea generatoare. Ambele calităţi pot fi reduse una la alta în ultimă instanţă, dar trebuie să le separăm în vederea analizei. Aproape fără excepţie, fiecare lucrare contemporană de cercetare orientalistă (mai ales în ştiinţele sociale) are multe de spus despre familie, despre structura sa cu dominaţie masculină, despre influenţa sa generalizată în societate. Lucrarea lui Patai reprezintă un exemplu tipic. Apare imediat un paradox neexprimat, căci, dacă familia e o instituţie pentru ale cărei eşecuri generale singurul remediu îl constituie acel placebo al „modernizării”, trebuie să recunoaştem că familia continuă să se reproducă, este fertilă şi reprezintă sursa existenţei arabe în lume, aşa cum este ea. Ceea ce Berger numeşte „marea importanţă pe care oamenii o acordă propriilor capacităţi sexuale” 139 sugerează forţa ascunsă în spatele prezenţei

arabe în lume. Dacă societatea arabă este reprezentată în termeni aproape în totalitate negativi şi în general pasivi, ca fiind destinată răpirii şi cuceririi de către eroul orientalist, putem presupune că o asemenea reprezentare constituie un mod de a trata marea varietate şi forţa diversităţii arabe, a cărei sursă e, dacă nu intelectuală şi socială, atunci sexuală şi biologică. Totuşi, tabuul absolut inviolabil din discursul orientalist este că tocmai această sexualitate nu trebuie luată niciodată în serios. Nu poate fi niciodată învinuită în mod explicit pentru absenţa realizărilor şi a subtilităţilor raţionale „reale" pe care le descoperă orientalistul peste tot în rândurile arabilor. Şi totuşi, aceasta este, cred eu, veriga ce lipseşte din discuţiile al căror obiect principal e critica societăţii arabe „tradiţionale", cum ar fi cele oferite de Hamady, Berger şi Lerner. Ei recunosc puterea familiei, observă slăbiciunile spiritului arab, remarcă „importanţa" lumii orientale pentru Occident, dar nu spun niciodată ce implică discursul lor, că ceea ce-i rămâne cu adevărat arabului după ce s-a spus şi s-a făcut totul este un impuls sexual nediferenţiat. Cu rare ocazii – ca în lucrările lui Leon Mugniery – găsim implicitul exprimat clar: că există un „puternic apetit sexual... caracteristic acelor meridionali cu sânge fierbinte" 140. În cea mai mare parte a timpului, totuşi, minimalizarea societăţii arabe şi reducerea ei la platitudini, de neconceput pentru alţii în afară de rasele inferioare, continuă pe o notă mascată de exagerare sexuală: arabul se produce pe sine, la nesfârşit, pe cale sexuală şi cam atât. Orientalistul nu spune nimic în această privinţă, deşi argumentaţia lui depinde de asta: „Dar cooperarea în Orientul Apropiat este încă în mare măsură o problemă de familie şi prea puţin din ea se găseşte în afara grupului cu legături de sânge sau a satului". 141 Ceea ce înseamnă că singurul fel în care arabii contează e ca simple fiinţe biologice; din punct de vedere instituţional, politic, cultural, ei sunt zero sau aproape zero. Numeric şi ca producători de familii, arabii

sunt reali.

Dificultatea legată de această viziune este că ea complică pasivitatea din rândul arabilor, presupusă de orientaliştii precum Patai şi chiar Hamady şi ceilalţi. Dar este în logica miturilor, ca şi în cea a viselor, tocmai să accepte antitezele radicale. Căci un mit nu analizează sau rezolvă probleme. Le reprezintă ca deja analizate şi rezolvate; adică le prezintă ca imagini deja asamblate, aşa cum o sperietoare de ciori este asamblată din resturi şi vechituri şi apoi înălţată pentru a reprezenta un om. Deoarece imaginea *foloseşte* tot materialul în propriu-i scop şi deoarece, prin definiţie, mitul înlocuieşte viaţa, antiteza între un arab suprafertil şi o păpuşă pasivă nu funcţionează. Discursul maschează antiteza. Un oriental arab este acea creatură imposibilă, a cărei energie libidinală o duce la o suprastimulare paroxistică şi, totuşi, el este ca o marionetă în ochii lumii, ce priveşte în gol către un peisaj modern, pe care nu-l poate înţelege şi căruia nu-i poate face faţă.

O asemenea imagine a arabului pare a fi relevantă în discuţiile recente pe tema comportamentului politic oriental şi a celor două teme favorite actuale ale cercetării orientaliste, revoluţia şi modernizarea. Sub auspiciile Şcolii de Studii Orientale şi Africane, a apărut în 1972 volumul intitulat *Revolution in the Middle East and Other Case Studies*, editat de P.J. Vatikiotis. Titlul este clar medical, căci se speră ca noi să credem că orientaliştilor li s-a dat, în sfârşit, avantajul a ceea ce orientalismul „tradiţional” a evitat de obicei: atenţie psihoclinică. Vatikiotis stabileşte tonul culegerii cu o definiţie cvasimedicală a revoluţiei, dar, pentru că în mintea lui şi în cea a cititorilor lui, se află revoluţia arabă, ostilitatea definiţiei pare acceptabilă. Este aici o ironie foarte inteligentă, despre care voi vorbi mai târziu. Sprijinul teoretic al lui Vatikiotis îl constituie Camus – a cărui mentalitate colonială nu era prietenă cu revoluţia sau cu arabii, aşa cum a arătat recent Conor Cruise O’Brien – dar

expresia „revoluţia distruge şi oamenii, şi principiile” e preluată de la Camus ca având „un sens fundamental”. Vatikiotis continuă:

…Întreaga ideologie revoluţionară este în conflict direct cu structura raţională, biologică şi psihologică a omului (de fapt, constituie un atac frontal asupra acesteia).

Fiind supusă unei metastaze metodologice, ideologia revoluţionară pretinde fanatism de la adepţii ei. Politica, pentru revoluţionari, nu e doar o chestiune de credinţă sau un înlocuitor al credinţei religioase. Trebuie să înceteze a mai fi ceea ce a fost întotdeauna, şi anume o activitate de adaptare în timp în vederea supravieţuirii. Politica metastatică, soteriologică dispreţuieşte adaptabilitatea, căci cum altfel poate evita dificultăţile, ignora şi ocoli obstacolele dimensiunii biologice-psihologice complexe a omului sau fascina raţionalitatea lui subtilă, deşi limitată şi vulnerabilă? Se teme şi se fereşte de natura concretă şi discretă a problemelor umane şi de preocupările vieţii politice: dezvoltă abstractul şi prometeicul. Subordonează toate valorile tangibile unei valori supreme unice: implicarea omului şi a istoriei într-un proiect măreţ de eliberare umană. Nu e mulţumită de politica umană, care are atâtea limite enervante. Doreşte, în schimb, să creeze o lume nouă, nu prin adaptare, nu în mod ezitant, delicat, adică uman, ci printr-un act înfricoşător de creaţie olimpiană, pseudodivină. Politica în serviciul omului este o formulă inacceptabilă pentru ideologul revoluţionar. Mai degrabă omul există pentru a servi o ordine creată pe cale politică şi decretată în mod violent.142

Indiferent ce altceva mai spune acest pasaj – într-un stil extrem de preţios, de un fanatism contrarevoluţionar –, el nu spune mai puţin decât că revoluţia este un gen inferior de sexualitate (act pseudodivin de creaţie) şi de asemenea o boală canceroasă. Orice este făcut de om, după părerea lui Vatikiotis, e raţional, corect, subtil, discret, concret; orice proclamă revoluţionarul e violent, iraţional, canceros. Procrearea, schimbarea şi

continuitatea sunt identificate nu doar cu sexualitatea şi cu nebunia, ci, în mod puţin paradoxal, şi cu abstracţia.

Termenii lui Vatikiotis sunt încărcaţi şi coloraţi emoţional prin apeluri (de la dreapta) la omenie şi decenţă şi prin apeluri (împotriva stângii) ce apără umanitatea de sexualitate, de cancer, de nebunie, de violenţa iraţională, de revoluţie. Întrucât în discuţie se află revoluţia arabă, trebuie să interpretăm pasajul după cum urmează: aceasta este revoluţia şi, dacă arabii o doresc, atunci comentariul despre ei, ca gen de rasă inferioară, e grăitor. Ei sunt capabili *doar* de activitate sexuală şi nu de raţiune olimpiană (occidentală, modernă). Ironia despre care vorbeam mai înainte intră acum în joc, căci, după câteva pagini, aflăm că arabii sunt atât de inepţi, încât nici măcar nu pot aspira la ambiţii revoluţionare, nici vorbă să le atingă. Indirect spus, nimeni nu trebuie să se teamă de sexualitatea arabă în sine, ci pentru eşecul ei. Pe scurt, Vatikiotis îi cere cititorului să creadă că revoluţia în Orientul Mijlociu reprezintă o ameninţare tocmai pentru că nu poate fi atinsă.

Sursa majoră de conflict politic şi de revoluţie potenţială în multe ţări din Orientul Mijlociu, ca şi din Africa şi Asia de astăzi, este incapacitatea aşa-numitelor regimuri şi mişcări naţionaliste radicale de a controla, nici vorbă de a rezolva, problemele sociale, economice şi politice ale independenţei... Până când statele din Orientul Mijlociu îşi vor putea controla activitatea economică şi îşi vor putea crea sau produce propria tehnologie, accesul lor la experienţa revoluţionară va rămâne limitat. Categoriile politice esenţiale pentru o revoluţie vor lipsi.143

E rău şi dacă o crezi, şi dacă nu o crezi. În această serie de definiţii, revoluţiile apar ca invenţii ale unor minţi smintite din punct de vedere sexual, care, la o analiză mai atentă, se dovedesc a nu fi capabile nici măcar de nebunia pe care Vatikiotis o respectă cu adevărat şi care e umană, nu arabă, concretă, nu abstractă, asexuată, nu sexuală.

Contribuţia ştiinţifică cea mai importantă din

culegerea lui Vatikiotis este eseul lui Bernard Lewis *Islamic Concepts of Revolution*. Aici, strategia e mai rafinată. Mulţi cititori află că, pentru vorbitorii de arabă de azi, cuvântul *thawra* şi cuvintele din aceeaşi familie înseamnă revoluţie; vor afla acest lucru şi din introducerea lui Vatikiotis. Totuşi, Lewis nu descrie semnificaţia cuvântului *thawra* până la sfârşitul articolului său, după ce a discutat concepte precum *dawla*, *fitna* şi *bughat* în contextul lor istoric şi mai ales religios. Problema aici este în principal că „doctrina occidentală de dreapta de a se opune unei guvernări proaste e străină gândirii islamice", ceea ce duce la „defetism" şi „chietism" ca atitudini politice. Nicăieri în eseu nu afli sigur unde ar trebui să se găsească termenii aceştia, cu excepţia istoriei cuvintelor. Apoi, aproape de finalul eseului, citim următoarele:

În ţările vorbitoare de limba arabă, un cuvânt diferit a fost folosit pentru [revoluţie] *thawra*. Rădăcina *th-w-i*, în arabă clasică, însemna a se ridica (de exemplu, despre o cămilă), a fi stârnit sau excitat şi, de aici, mai ales în utilizare maghrebiană, a se revolta. E utilizat adesea în contextul stabilirii unei suveranităţi neînsemnate, independente; astfel, de exemplu, aşa-numiţii conducători de regate ce au domnit în Spania în secolul al XI-lea, după dezmembrarea califatului de Córdoba, se cheamă *thuwwar* (sing. *tha în*). Substantivul *thawra*, în primul rând, înseamnă excitare, ca în expresia citată în Sihah, un dicţionar de arabă medievală standard, *intazir hatta taskun hadhihi Ithawra*, aşteaptă până când această excitare dispare, o recomandare foarte potrivită. Verbul e folosit de al-Îţi, în forma *thawaran* sau *itharat fitna*, a stârni revolta, ca unul dintre pericolele ce ar trebui să-i descurajeze pe oameni să mai practice rezistenţa în faţa unei guvernări proaste. *Thawra* este termenul folosit de scriitorii arabi din secolul al XIX-lea pentru revoluţia franceză şi de succesorii lor pentru revoluţiile acceptate, interne şi externe, din zilele noastre.144

Întregul pasaj e marcat de condescendenţă şi de rea-

credinţă. De ce să introduci ideea unei cămile ce se ridică drept rădăcină etimologică pentru revoluţia arabă modernă, dacă nu ca un mijloc inteligent de a discredita ce e modern? Raţiunea lui Lewis este evident de a minimaliza revoluţia de la valoarea sa contemporană la nimic mai nobil (sau mai frumos) decât o cămilă pe punctul de a se ridica de jos. Revoluţia e excitare, revoltă, stabilirea unei suveranităţi neînsemnate – nimic mai mult; cel mai bun sfat (pe care, probabil, doar un savant şi gentleman occidental îl poate da) este: „aşteaptă până când această excitare dispare”. Nu se poate afla dintr-o asemenea descriere dispreţuitoare a revoluţiei (*thawra*) că nenumăraţi oameni i se dedică într-un mod activ, prea complex chiar şi pentru puterea de înţelegere a erudiţiei sarcastice a lui Lewis. Dar acest gen de descriere esenţializată e firesc pentru studenţii şi pentru politicienii interesaţi de Orientul Mijlociu: că agitaţia revoluţionară în rândurile „arabilor” are cam tot atâtea consecinţe cât ridicarea unei cămile şi merită tot atâta atenţie ca şi vorbăria unor neciopliţi. Întreaga literatură orientalistă canonică va fi, din acelaşi motiv ideologic, incapabilă să-ţi explice sau să te pregătească pentru revoluţiile din lumea arabă a secolului XX.

Asocierea făcută de Lewis între *thawra* şi o cămilă care se ridică şi, în general, între *thawra* şi excitare (şi nu o luptă în numele valorilor) insinuează, mai mult decât o face el de obicei, că arabul nu este aproape nimic altceva decât o fiinţă sexuală nevrotică. Fiecare dintre cuvintele şi expresiile folosite de el pentru a descrie revoluţia e marcat de sexualitate: *a stârni*, *a excita*, *a ridica*. Dar, în cea mai mare parte, el atribuie arabului o sexualitate „proastă”. În final, fiindcă arabii nu sunt cu adevărat dotaţi pentru acţiune serioasă, excitarea lor sexuală nu e mai nobilă decât ridicarea unei cămile. În loc de revoluţie, există revolta, stabilirea unei suveranităţi neînsemnate şi a unei excitări şi mai mari, ceea ce echivalează cu a spune că, în loc de copulaţie, arabul poate realiza doar preludiul,

masturbarea, coitus interruptus. Toate acestea cred eu că le sugerează

Lewis, indiferent cât de nevinovat pare aerul său de erudiţie sau cât de elevat pare limbajul. Căci, fiind atât de sensibil la nuanţele cuvintelor, el trebuie să fie conştient că şi cuvintele *lui* au nuanţe.

Atât de mult s-a concentrat Lewis asupra proiectului său de a-i compromite, de a-i minimaliza şi de a-i discredita pe arabi şi islamul, încât până şi energiile sale de savant şi de istoric par a-l fi părăsit. Va publica, de exemplu, un capitol intitulat *The Revolt of Islam* într-o carte în 1964, apoi va republica o bună parte din acelaşi material peste doisprezece ani, uşor modificat pentru a se potrivi cu noul loc de publicare (în acest caz, revista *Commentary*) şi reintitulat *The Return of Islam*. De la „Revolt" (revoltă) la „Return" (întoarcere) există, desigur, o schimbare în rău, o schimbare destinată, în viziunea lui Lewis, să explice publicului său celui mai recent de ce musulmanii (sau arabii) încă nu vor să se potolească şi să accepte hegemonia israeliană asupra Orientului Apropiat.

Să privim mai îndeaproape cum face el acest lucru. În ambele materiale, menţionează o răscoală antiimperialistă din Cairo din 1945, pe care o descrie ca antievreiască. Totuşi, în niciunul dintre cazuri, nu ne explică în ce fel a fost antievreiască; de fapt, ca probă materială pentru acest caracter antievreiesc, el oferă informaţia oarecum surprinzătoare că „mai multe biserici, catolice, armene şi ortodoxe greceşti, au fost atacate şi distruse". Să vedem prima variantă, scrisă în 1964:

Pe 2 noiembrie 1945, lideri politici din Egipt au chemat lumea la demonstraţii cu ocazia aniversării Declaraţiei lui Balfour. Acestea s-au transformat rapid în răscoale antievreieşti, în timpul cărora o biserică catolică, una armenească şi una ortodoxă grecească au fost atacate şi distruse. Ce aveau de a face, te poţi întreba, catolicii, armenii şi grecii cu Declaraţia lui Balfour? 145

Şi iată versiunea din *Commentary*, scrisă în 1976:

Pe măsură ce mişcarea naţionalistă s-a răspândit cu adevărat, ea a devenit tot mai puţin naţională şi mai mult religioasă, cu alte cuvinte, mai puţin arabă şi mai mult islamică. În momentele de criză – care au fost numeroase în deceniile din urmă – loialitatea colectivă instinctivă a prevalat asupra tuturor celorlalte. Câteva exemple vor fi de ajuns. Pe 2 noiembrie 1945, s-au organizat demonstraţii în Egipt [de remarcat aici cum expresia „s-au organizat demonstraţii" reprezintă o încercare de a arăta loialităţile instinctive; în varianta precedentă, „liderii politici" erau răspunzători de tot ce s-a întâmplat] cu ocazia aniversării emiterii de către guvernul britanic a Declaraţiei lui Balfour. Deşi nu aceasta a fost, cu siguranţă, intenţia liderilor politici care au sprijinit-o, demonstraţia s-a transformat rapid într-o răscoală antievreiască şi răscoala antievreiască într-o izbucnire mai generală, în timpul căreia mai multe biserici, catolice, armene şi ortodoxe greceşti [o altă schimbare semnificativă: aici, impresia e că multe biserici, de trei tipuri, au fost atacate; varianta anterioară menţionează clar trei biserici] au fost atacate şi distruse.146

Scopul polemic, nu ştiinţific, al lui Lewis este de a arăta, aici şi în altă parte, că islamul reprezintă o ideologie antisemitică, nu doar o religie. El întâmpină o mică dificultate logică în încercarea de a afirma că islamul e un fenomen de masă înfricoşător şi, în acelaşi timp, „nerăspândit cu adevărat", dar această problemă nu-l preocupă prea mult. După cum arată a doua versiune a naraţiunii sale tendenţioase, el continuă proclamând că islamul este un fenomen de masă sau de turmă, iraţional, ce-i conduce pe musulmani prin pasiune, instinct sau ură nesăbuită. Intenţia acestei expuneri este să-şi înspăimânte publicul, să-l facă să nu cedeze niciodată absolut nimic islamului. După părerea lui Lewis, islamul nu se dezvoltă, şi nici musulmanii; ei există, şi trebuie priviţi, pe baza acelei esenţe pure a lor (după părerea lui Lewis), ce se întâmplă să includă o ură îndelungată faţă de creştini şi

evrei. Peste tot, Lewis se abţine să facă foarte uşor asemenea declaraţii incendiare; are grijă întotdeauna să spună că, desigur, musulmanii nu sunt antisemiţi aşa cum au fost naziştii, dar religia lor se poate adapta prea rapid la antisemitism, ceea ce a şi făcut. El afirmă acelaşi lucru legat de islam şi rasism, sclavie şi alte rele mai mult sau mai puţin „occidentale”. Esenţa ideologiei lui Lewis despre islam este că el nu se schimbă niciodată şi întreaga misiune a lui Lewis constă acum în a informa segmentele conservatoare ale publicului cititor evreiesc şi pe oricine vrea să asculte, că orice descriere politică, istorică şi ştiinţifică a musulmanilor trebuie să înceapă şi să se încheie cu faptul că musulmanii sunt musulmani.

Căci a admite că o întreagă civilizaţie poate avea religia ca primă loialitate este prea mult. Chiar sugerarea unui asemenea lucru e privită ca jignitoare de către opinia liberală, care e gata întotdeauna să se simtă ofensată în numele celor pe care îi consideră protejaţii săi. Aceasta se reflectă în incapacitatea actuală, politică, jurnalistică şi ştiinţifică în egală măsură, de a recunoaşte importanţa factorului religie în treburile curente ale lumii musulmane, şi în recurgerea consecventă la limbajul stângii şi ai dreptei, progresist şi conservator, şi la restul terminologiei occidentale, a cărei utilizare pentru explicarea fenomenelor politice musulmane este aproximativ la fel de precisă şi edificatoare ca şi comentariul unui meci de cricket de către un corespondent de baseball. [Lewis e atât de încântat de această ultimă comparaţie încât o citează textual din polemica sa din 1964.]147

Într-o lucrare ulterioară, Lewis ne spune care terminologie este mai exactă şi utilă, deşi terminologia nu pare mai puţin „occidentală” (indiferent ce înseamnă „occidentală”): musulmanii, ca majoritatea celorlalte foste popoare coloniale, sunt incapabili să spună adevărul sau chiar să-l vadă. După părerea lui Lewis, ei sunt dependenţi de mitologie, în acelaşi fel ca „aşa-numita şcoală revizionistă din Statele Unite, ce priveşte în urmă la o

epocă de aur a virtuţii americane şi atribuie aproape toate păcatele şi crimele lumii regimului actual din ţara sa” 148. Pe lângă faptul că este o expunere rău intenţionată şi total inexactă de istorie revizionistă, acest gen de observaţie e destinat a-l plasa pe Lewis ca mare istoric deasupra măruntei subdezvoltări a musulmanilor şi deasupra revizioniştilor.

Totuşi, în ceea ce priveşte precizia şi insistenţa sa ca „savantul, totuşi, să nu dea frâu liber prejudecăţilor” 149, Lewis nu e atât de dur faţă de sine şi faţă de cauza sa. El va menţiona, de exemplu, cazul arabilor contra sionismului (folosind limbajul naţionalistului arab) fără a aminti, în acelaşi timp, nicăieri, în niciuna din scrierile sale, că a existat o invazie şi o colonizare sionistă a Palestinei în ciuda locuitorilor arabi băştinaşi cu care se aflau în conflict. Niciun israelian nu va nega aceasta, dar Lewis, istoricul orientalist, pur şi simplu o omite. Va vorbi despre absenţa democraţiei din Orientul Mijlociu, cu excepţia Israelului, fără a menţiona măcar Regulamentul Apărării de Urgenţă folosit în Israel pentru a-i guverna pe arabi; nu are nimic de spus nici despre „detenţia preventivă” a arabilor în Israel, nici despre zecile de aşezări ilegale din partea vestică a Gâzei, aflată sub ocupaţie militară, nici despre absenţa drepturilor omului pentru arabii din fosta Palestină, printre care cel mai important e dreptul la imigrare. În schimb, Lewis îşi permite libertatea ştiinţifică de a spune că „imperialismul şi sionismul [în ceea ce-i priveşte pe arabi, au fost] multă vreme cunoscute sub vechile lor nume de creştini şi evrei” 150. îl citează pe T.E. Lawrence pe tema „semiţilor” pentru a-şi susţine cazul împotriva islamului, nu discută niciodată sionismul în paralel cu islamul (de parcă sionismul ar fi o mişcare franceză, nu religioasă) şi încearcă peste tot să demonstreze că orice revoluţie de oriunde este, în cel mai bun caz, o formă de „milenarism laic”.

Ai putea considera acest gen de procedură mai puţin contestabil ca propagandă politică – ceea ce şi este,

desigur – dacă nu ar fi însoţit de predici despre obiectivitatea, corectitudinea, imparţialitatea adevăratului istoric, sugerându-se întotdeauna că musulmanii şi arabii nu pot fi obiectivi, dar că orientaliştii ca Lewis, care scriu despre musulmani şi arabi, sunt obiectivi, prin definiţie, prin educaţie, prin simplul fapt al occidentalismului lor. Aceasta este culmea orientalismului ca dogmă, care nu numai că îşi desconsideră subiectul, ci îi şi pune în umbră pe cei ce-l practică. Dar să-l ascultăm, în final, pe Lewis, care ne spune cum ar trebui să se comporte istoricul. Ne putem întreba foarte bine dacă numai orientalii sunt supuşi prejudecăţilor înfierate de el.

Loialităţile [istoricului] îi pot influenţa alegerea subiectului de cercetare, dar nu trebuie să-i influenţeze modul de a-l trata. Dacă, în timpul cercetărilor, el descoperă că grupul cu care se identifică are întotdeauna dreptate şi că celelalte grupuri, cu care se află în conflict, greşesc întotdeauna, atunci ar trebui sfătuit să-şi pună la îndoială concluziile şi să reexamineze ipotezele pe baza cărora şi-a ales şi şi-a interpretat probele; căci nu stă în firea comunităţilor umane [de presupus că nici în cea a comunităţii de orientalişti] să aibă întotdeauna dreptate.

În sfârşit, istoricul trebuie să fie corect şi cinstit în modul de prezentare a istoriei. Aceasta nu înseamnă să se limiteze la o simplă expunere a unor fapte definitiv stabilite. În multe faze din activitatea sa, istoricul trebuie să formuleze ipoteze şi să emită judecăţi. Lucrul important este că se impune ca el să facă lucrul acesta în mod conştient şi explicit, revizuindu-şi dovezile pro şi contra concluziilor, examinând diferitele interpretări posibile şi afirmând clar care îi este decizia şi cum şi de ce a ajuns la ea.151

A căuta o judecată conştientă, corectă şi explicită a lui Lewis la adresa islamului, pe care l-a tratat cum l-a tratat, înseamnă a căuta în zadar. El preferă să acţioneze, după cum am văzut, prin sugestie şi insinuare. Se bănuieşte, totuşi, că nu e conştient că procedează aşa

(poate cu excepţia problemelor „politice” ca prosionismul, naţionalismul antiarab şi susţinerea stridentă a Războiului Rece), întrucât ar spune sigur că întreaga istorie a orientalismului, al cărei beneficiar este, a transformat aceste insinuări şi ipoteze în adevăruri indiscutabile.

Poate cel mai indiscutabil dintre aceste „adevăruri” fundamentale şi cel mai specific (căci e greu de crezut că poate fi susţinut pentru oricare altă limbă) este că arabă ca limbă reprezintă o ideologie periculoasă. *Locus classicus* contemporan pentru această viziune asupra limbii arabe este eseul lui E. Shouby, *The Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arabs152*. Autorul e descris ca „psiholog cu pregătire în psihologia clinică şi în cea socială” şi se presupune că principalul motiv pentru care vederile sale au o răspândire atât de largă este că el însuşi e arab (şi încă unul care se autoincriminează). Argumentul propus de el e lamentabil de naiv, poate pentru că nu are idee ce este limba şi cum funcţionează ea. Totuşi, subtitlurile eseului său sunt foarte semnificative; arabă e caracterizată de „Imprecizia generală a gândirii”, de „Accentuarea exagerată a semnelor lingvistice”, de „Afirmaţii exagerate şi exagerare în general”. Shouby e citat adesea ca o autoritate, pentru că vorbeşte ca o autoritate şi pentru că ceea ce personifică el este un fel de arab tăcut, care, în acelaşi timp, e un mare maestru al cuvintelor, ce se joacă fără prea multă seriozitate sau hotărâre. Tăcerea reprezintă o parte importantă din ce comentează Shouby, căci, în întregul său articol, el nu citează niciodată din literatura de care arabul e excesiv de mândru. Unde influenţează atunci limba arabă spiritul arab? Exclusiv în lumea mitologică, creată pentru arab de către orientalism. Arabul este un semn al muţeniei combinate cu exprimarea excesivă fără speranţă, al sărăciei combinate cu excesul. Faptul că un asemenea rezultat poate fi atins prin mijloace filologice dovedeşte sfârşitul trist al unei tradiţii filologice odinioară complexe, exemplificate astăzi doar prin cazuri individuale foarte

rare. Apelul orientalistului de astăzi la „filologie” constituie ultima infirmitate a unei discipline savante, transformate complet în competenţă ideologică în materie de ştiinţe sociale.

În tot ce am discutat, limbajul orientalismului joacă rolul dominant. El aduce contrariile împreună ca „fireşti”, prezintă tipurile umane în idiomuri şi metodologii savante, atribuie realitate şi competenţă obiectelor (alte cuvinte) create de el însuşi. Limbajul mitic e discurs, adică nu poate fi altfel decât sistematic; nu produci discursuri după voie sau declaraţii în acest limbaj, fără a aparţine mai întâi – în unele cazuri inconştient, dar oricum involuntar – ideologiei şi instituţiilor ce-i garantează existenţa. Acestea din urmă sunt întotdeauna instituţii ale unei societăţi avansate ce are de-a face cu o societate mai puţin avansată, o cultură puternică aflată în contact cu una slabă. Principala trăsătură a discursului mitic este că el îşi ascunde propriile origini, ca şi originile a ceea ce descrie. „Arabii” sunt prezentaţi cu ajutorul imaginilor de tip static, aproape ideal, nici ca nişte creaturi ce au un potenţial pe cale de a se realiza, nici ca istorie în desfăşurare. Valoarea exagerată atribuită arabei ca limbă îi permite orientalistului să echivaleze limba cu spiritul, cu societatea, cu istoria şi cu natura. Pentru orientalist, limba îl *exprimă* pe orientalul arab, nu invers.

4. *Orientali orientali orientali*. Sistemul de ficţiuni ideologice pe care l-am denumit orientalism are implicaţii serioase nu numai pentru că poate fi discreditat din punct de vedere intelectual. Căci Statele Unite au investit astăzi enorm în Orientul Mijlociu, mai mult decât oriunde altundeva în lume: experţii în probleme ale Orientului Mijlociu, care îi consiliază pe politicieni, sunt saturaţi de orientalism aproape cu toţii. Majoritatea investiţiei, în mod caracteristic, e clădită pe fundamente nesigure, întrucât experţii îi instruiesc pe politicieni pe baza unor abstracţii ieftine, ca elitele politice, modernizarea şi stabilitatea, cele mai multe fiind pur şi simplu vechile şabloane orientaliste

îmbrăcate în jargon politic, complet nepotrivite pentru descrierea a ceea ce a avut loc recent în Liban sau, mai înainte, în rezistenţa populară palestiniană faţă de Israel. Orientalistul încearcă acum să vadă Orientul ca pe un Occident de imitaţie, care, după părerea lui Bernard Lewis, se poate perfecţiona doar atunci când naţionalismul său „e pregătit să se împace cu Occidentul" 153. Dacă, între timp, arabii, musulmanii sau lumea a treia şi a patra o iau pe căi neaşteptate, la urma urmei, nu vom fi surprinşi să auzim un orientalist spunându-ne că aceasta dovedeşte incorigibilitatea orientalilor şi, astfel, faptul că nu se poate avea încredere în ei.

Eşecurile metodologice ale orientalismului nu pot fi justificate nici spunând că Orientul *real* e diferit de imaginile orientaliştilor despre el, nici spunând că, din moment ce orientaliştii sunt majoritatea occidentali, nu se poate ca ei să aibă un sentiment interior a ceea ce reprezintă Orientul. Ambele propuneri sunt false. Teza acestei cărţi nu e de a sugera că există un Orient real sau adevărat (islamic, arab sau de orice alt fel), nici de a afirma privilegiul necesar al unei perspective „din interior" faţă de una „din exterior", pentru a folosi distincţia semnificativă a lui Robert K. Merton154. Dimpotrivă, am susţinut că „Orientul" este el însuşi o entitate constituită şi că ideea că există spaţii geografice cu locuitori indigeni, radical diferiţi, ce pot fi definiţi pe baza unei religii, a unei culturi sau a unei esenţe rasiale, proprii acelui spaţiu geografic, este, de asemenea, extrem de discutabilă. Eu cu siguranţă nu cred afirmaţia limitată că doar un negru poate scrie despre negri, doar un musulman despre musulmani etc.

Şi totuşi, în ciuda eşecurilor sale, a jargonului său lamentabil, a rasismului său abia mascat, a aparatului său intelectual modest, orientalismul înfloreşte astăzi în formele pe care am încercat să le descriu. Într-adevăr, există motive de îngrijorare în faptul că influenţa sa s-a răspândit în „Orientul" însuşi: paginile cărţilor şi ale

ziarelor în arabă (şi, fără îndoială, în japoneză, în diferitele dialecte indiene şi în alte limbi orientale) abundă în analize de calitatea a doua făcute de arabi „spiritului arab”, „islamului” şi altor mituri. Orientalismul s-a răspândit şi în Statele Unite, acum când banii şi resursele arabe au adăugat o considerabilă fascinaţie „preocupării” tradiţionale faţă de Orientul important din punct de vedere strategic. Realitatea este că orientalismul a fost adaptat cu succes la noul imperialism, unde paradigmele sale conducătoare nu contestă, ci chiar confirmă proiectul imperial neîntrerupt de a domina Asia.

Într-o parte a Orientului despre care pot vorbi în directă cunoştinţă de cauză, compromisul dintre clasa intelectuală şi noul imperialism poate fi considerat foarte bine ca unul dintre succesele speciale ale orientalismului. Lumea arabă de astăzi este un satelit intelectual, politic şi cultural al Statelor Unite. Nu este în sine ceva de plâns; totuşi, forma specifică a relaţiei de satelit este de plâns. Să luăm în considerare, în primul rând, faptul că universităţile din lumea arabă sunt conduse, în general, pe baza unui model moştenit de la o fostă putere colonială şi odinioară impusă direct de aceasta. Noile împrejurări fac activităţile din învăţământ aproape groteşti: săli populate cu sute de studenţi, profesori prost pregătiţi, suprasolicitaţi şi slab plătiţi, numiri politice în posturi, absenţa aproape totală a cercetării avansate şi a facilităţilor pentru cercetare şi, ce e mai important, lipsa unei biblioteci decente în întreaga zonă. În timp ce Marea Britanie şi Franţa au dominat odată orizonturile intelectuale din Orient prin importanţa şi bogăţia lor, acum Statele Unite ocupă acest loc, cu rezultatul că cei câţiva studenţi promiţători care reuşesc să aibă succes în sistem sunt încurajaţi să vină în Statele Unite să-şi continue activitatea avansată. Şi, chiar dacă e sigur adevărat că unii studenţi din lumea arabă continuă să meargă la studii în Europa, preponderenţa numerică evidentă e în favoarea Statelor Unite, lucru valabil pentru studenţii ce vin din aşa-numitele state radicale, ca şi

pentru cei din statele conservatoare, ca Arabia Saudită şi Kuweit. În plus, sistemul de patronaj în învăţământ, afaceri şi cercetare face din Statele Unite un virtual comandant hegemonie; sursa, oricât de mult poate să nu fie o sursă reală, e considerată a fi Statele Unite.

Doi factori fac ca situaţia să fie în mod şi mai evident un triumf al orientalismului. În măsura în care se poate generaliza, tendinţele resimţite în cultura contemporană din Orientul Apropiat sunt ghidate de modelele europene şi americane. Când Taha Hussein a spus, în 1936, despre cultura arabă modernă că este europeană, nu orientală, el înregistra identitatea elitei culturale egiptene, al cărei distins membru era. Acelaşi lucru e valabil în legătură cu elita culturală arabă de azi, deşi puternicul curent de idei antiimperialiste din lumea a treia, care a cuprins zona încă de la începutul anilor 1950, a temperat latura occidentală a culturii dominante. În plus, lumea arabă şi islamică rămâne o putere de rangul doi în privinţa producţiei culturale, a cercetării şi a învăţământului. Aici trebuie să fim foarte realişti în utilizarea terminologiei politicii puterii pentru a descrie situaţia existentă. Niciun savant arab sau islamic nu-şi permite să ignore ce se întâmplă în publicaţiile de specialitate, în institutele şi universităţile din Statele Unite şi din Europa; reciproca nu e valabilă. De exemplu, nu există nicio revistă importantă de studii arabe publicată în lumea arabă astăzi, tot aşa cum nu există nicio instituţie arabă de învăţământ capabilă să intre în competiţie cu locuri precum Oxford, Harvard sau UCLA în studiul lumii arabe, cu atât mai puţin în orice subiect neoriental. Rezultatul previzibil este că studenţii (şi profesorii) orientali încă doresc să vină şi să stea la picioarele orientaliştilor americani şi apoi să repete publicului din ţările lor clişeele pe care eu le-am caracterizat ca dogme orientaliste. Un asemenea sistem de reproducere face inevitabil faptul că savantul oriental îşi va utiliza pregătirea americană pentru a se simţi superior propriului popor, deoarece poate să „mânuiască” sistemul

orientalist; în relaţiile cu superiorii săi, orientaliştii europeni sau americani, el va rămâne doar un „vorbitor nativ”. Şi, într-adevăr, acesta este rolul său în Vest, dacă e suficient de norocos ca să rămână acolo după pregătirea sa avansată. Majoritatea cursurilor elementare de limbi orientale sunt predate de „vorbitori nativi” în universităţile americane de azi; de asemenea, puterea în sistem (în universităţi, fundaţii etc.) e deţinută aproape exclusiv de neorientali, deşi proporţia numerică de specialişti rezidenţi orientali faţă de cei neorientali nu e copleşitor în favoarea celor din urmă.

Există tot felul de alte indicii ale modului în care se menţine dominaţia culturală, prin consimţământ oriental, la fel ca şi prin simplă presiune economică directă din partea Statelor Unite. Este trist să afli, de exemplu, că, în timp ce sunt zeci de organizaţii în

Statele Unite pentru studierea Orientului arab şi islamic, nu există nicio organizaţie în Orient pentru studierea Statelor Unite, care exercită cea mai mare influenţă economică şi politică din zonă. Mai rău, sunt puţine institute în Orient, chiar de statură modestă, dedicate studierii Orientului. Dar toate acestea, cred eu, au o însemnătate mică în comparaţie cu al doilea factor ce contribuie la triumful orientalismului: consumerismul din Orient. Lumea arabă şi islamică în întregime e ancorată în sistemul de piaţă occidental. Nimeni nu are nevoie să i se amintească faptul că petrolul, cea mai mare resursă din regiune, a fost absorbit în totalitate de economia Statelor Unite. Vreau să spun nu doar că marile companii petroliere sunt controlate de sistemul economic american, ci şi că veniturile din petrolul arab, ca să nu menţionăm şi managementul industrial, din marketing şi cercetare, au bazele în Statele Unite. Aceasta i-a transformat efectiv pe arabii cu bogăţii petroliere în clienţi uriaşi ai exporturilor americane, lucru valabil atât pentru statele din Golful Persic, ca şi pentru Libia, Irak şi Algeria – toate, state radicale. Vreau să spun că relaţia este unilaterală, cu

Statele Unite ca un client selectiv pentru foarte puţine produse (petrol şi mâna ieftină de lucru, în principal), iar arabii consumatori foarte diversificaţi ai unei game largi de produse americane, materiale şi ideologice.

Acest lucru are numeroase consecinţe. Există o imensă standardizare a gustului din zonă, simbolizată nu doar prin tranzistoare, blugi şi coca-cola, ci şi prin imagini culturale ale Orientului furnizate de mass-media americană şi consumate fără discernământ de marea masă a publicului de televiziune. Paradoxul unui arab care se priveşte pe sine ca „arab" de genul celui oferit de Hollywood nu e decât rezultatul cel mai simplu al celor spuse de mine. Un alt rezultat este că economia americană de piaţă şi orientarea sa către consumator au produs (şi produc încă în ritm accelerat) o clasă de oameni bine pregătiţi, a căror formaţie intelectuală e îndreptată spre satisfacerea nevoilor pieţei. Se pune puternic accentul pe inginerie, afaceri şi economie, în mod destul de evident; dar intelectualitatea însăşi e un element auxiliar pentru ceea ce consideră ea a fi principalele tendinţe înăbuşite în Vest. Rolul prescris şi atribuit ei a fost cel de „modernizare", ceea ce înseamnă că ea conferă legitimitate şi autoritate unor idei despre modernizare, progres şi cultură, pe care le primeşte din Statele Unite în cea mai mare parte. Dovezi impresionante în această privinţă pot fi găsite în ştiinţele sociale şi, destul de surprinzător, printre intelectualii radicali, al căror marxism e preluat pe scară mare din viziunea omogenizatoare a lui Marx însuşi asupra lumii a treia, aşa cum am discutat anterior în această carte. Astfel, dacă tot ce s-a spus aici este o recunoaştere intelectuală a imaginilor şi a doctrinelor orientalismului, există şi o foarte puternică întărire a acesteia în schimburile economice, politice şi sociale: pe scurt, Orientul modern participă la propria orientalizare.

Dar, în concluzie, ce se poate spune despre o alternativă la orientalism? Este această carte un argument

doar *contra* ceva şi nu *pentru* ceva pozitiv? Pe alocuri în carte, am vorbit despre „decolonizarea" noilor orientări din aşa-numitele studii zonale – opera lui Anwar Abdel Malek, studiile publicate de membrii grupului Hull cu privire la Orientul Mijlociu, analizele şi propunerile inovatoare ale diferiţilor savanţi din Europa, Statele Unite şi Orientul Apropiat155 –, dar nu am încercat să fac altceva decât să-i menţionez sau să-i amintesc foarte rapid. Proiectul meu a constat în descrierea unui anumit sistem de idei, nu neapărat în înlocuirea sistemului cu unul nou. În plus, am încercat să ridic o serie de probleme relevante pentru discutarea chestiunilor privind experienţa umană: Cum *reprezentăm* alte culturi? Ce este o *altă* cultură? E noţiunea de cultură (sau rasă sau religie sau civilizaţie) diferită o noţiune utilă sau se implică ea întotdeauna fie în lauda de sine (când e vorba de propria cultură), fie în ostilitate şi agresiune (când e vorba de „celălalt")? Diferenţele culturale, religioase şi rasiale contează mai mult decât categoriile socio-economice sau decât cele politico-istorice? Cum dobândesc ideile autoritate, „normalitate" şi chiar statutul de adevăr „firesc"? Care e rolul intelectualului? Trebuie el să valideze cultura şi statul din care face parte? Ce importanţă trebuie să dea el unei conştiinţe critice independente, unei conştiinţe critice *opuse*?

Sper că unele dintre răspunsurile mele la aceste întrebări au fost implicite în tot ce am spus până aici, dar probabil că pot vorbi ceva mai explicit despre altele acum. Aşa cum l-am caracterizat în studiul de faţă, orientalismul contestă nu doar posibilitatea erudiţiei nepolitice, ci şi oportunitatea unei relaţii prea strânse între savant şi stat. Este la fel de evident, cred eu, că împrejurările care au făcut ca orientalismul să fie un gen mereu convingător de gândire vor persista: o chestiune destul de deprimantă, în general. Totuşi, am o oarecare speranţă raţională că orientalismul nu are nevoie mereu să fie atât de necontestat, din punct de vedere intelectual, ideologic şi

politic, cum a fost până acum.

Nu aş fi început să scriu o carte de acest fel dacă nu aş fi crezut că există o erudiţie care să nu fie atât de coruptă sau cel puţin atât de insensibilă la realitatea umană, precum aceea pe care am descris-o în principal. Există astăzi mulţi savanţi individuali, ce lucrează în domenii ca istoria, religia, civilizaţia, sociologia şi antropologia islamică, ale căror lucrări sunt foarte valoroase ca erudiţie. Problemele apar atunci când tradiţia profesională a orientalismului îl preia pe savantul imprudent, a cărui conştiinţă individuală de savant nu ştie să se ferească de acele *idées reçues*, mult prea uşor transmise în cadrul profesiei. Astfel, e cel mai probabil ca lucrări interesante să fie scrise de savanţi loiali unei discipline definite intelectual şi nu unui „domeniu" ca orientalismul, definit fie canonic, fie imperial, fie geografic. Un excelent exemplu recent este antropologia lui Clifford Geertz, al cărui interes faţă de islam e suficient de discret şi de concret pentru a fi animat de societăţile specifice şi de problemele pe care le studiază şi nu de ritualuri, preconcepţii şi doctrine ale orientalismului.

Pe de altă parte, savanţii şi criticii pregătiţi în disciplinele orientaliste tradiţionale sunt perfect capabili să se elibereze de vechiul corset ideologic. Pregătirea lui Jacques Berque şi a lui Maxime Rodinson se numără printre cele mai solide, dar ceea ce le consolidează cercetările chiar în probleme tradiţionale este conştiinţa metodologică. Căci, dacă orientalismul a fost, de-a lungul istoriei, prea mulţumit de sine, prea izolat, prea încrezător în metodele şi premisele sale, la modul pozitivist, atunci o cale de a te deschide către ceea ce studiezi în Orient sau despre Orient este de a-ţi supune metoda unei analize critice. Este ceea ce-i caracterizează pe Berque şi pe Rodinson, pe fiecare în felul lui. Ceea ce găsim în opera lor e întotdeauna, în primul rând, o sensibilitate directă faţă de materialul aflat în studiu şi apoi o autoexaminare continuă a metodologiei şi a practicii, o încercare

constantă de a menţine sensibilitatea lucrărilor lor faţă de material şi nu faţă de o preconcepţie doctrinară. Cu siguranţă că Berque şi Rodinson, ca şi Abdel Malek şi Roger Owen, sunt conştienţi şi că studierea omului şi a societăţii – fie că e orientală sau nu – se desfăşoară cel mai bine în domeniul larg al tuturor ştiinţelor umane; de aceea, astfel de savanţi sunt cititori critici, care studiază şi ce se petrece în alte domenii. Atenţia lui Berque faţă de descoperirile recente din antropologia structurală, a lui Rodinson pentru sociologie şi teoria politică, a lui Owen pentru istoria economică, toate acestea sunt corective utile aduse din ştiinţele umane contemporane în studierea aşa-numitelor probleme orientale.

Dar nu se poate ocoli faptul că, chiar şi dacă ignorăm distincţiile orientaliste între „ei” şi „noi”, o puternică serie de realităţi politice şi, în ultimă instanţă, ideologice alimentează cercetarea de azi. Nimeni nu poate evita să se confrunte dacă nu cu distincţia Est/ Vest, atunci cu distincţiile Nord/ Sud, a avea/a nu avea, imperialist/antiimperialist, alb/de culoare. Nu ne putem învârti în jurul lor, pretinzând că nu există; dimpotrivă, orientalismul contemporan ne învaţă multe despre incorectitudinea intelectuală de a te preface în acest sens, rezultatul fiind intensificarea distincţiilor, care devin defectuoase şi permanente. Totuşi, o cercetare deschis polemică, echilibrată şi „progresistă” poate degenera foarte uşor în somn dogmatic, o perspectivă care nu e nici constructivă.

Atitudinea mea faţă de această problemă e demonstrată clar de genul de întrebări pe care le-am pus anterior. Gândirea şi experienţa modernă ne-au învăţat să fim sensibili la ceea ce e implicat în reprezentare, în studierea Celuilalt, în gândirea rasială, în acceptarea nesăbuită şi necritică a autorităţii şi a ideilor autoritare, în rolul socio-politic al intelectualilor, în marea valoare a unei conştiinţe critice sceptice. Poate dacă ne amintim că studierea experienţei umane are, de obicei, o consecinţă

etică, asta ca să nu spunem nimic de una politică, fie în sens bun, fie în sens rău, nu vom fi indiferenţi faţă de ceea ce facem în calitate de cercetători. Şi ce normă mai bună ar exista pentru savant decât libertatea şi cunoaşterea umană? Poate ar mai trebui să ne amintim că studierea omului în societate se bazează pe o istorie şi o experienţă umană concretă, nu pe abstracţii pretenţioase sau pe legi obscure sau sisteme arbitrare. Problema este atunci de a face ca studiul să se potrivească cu experienţa şi să fie, oarecum, modelat de aceasta; experienţa va fi clarificată şi poate schimbată prin studiu. Cu orice preţ, ţelul orientalizării continue a Orientului trebuie evitat, cu consecinţe ce nu pot decât să perfecţioneze cunoştinţele şi să reducă vanitatea cercetătorului. Fără „Orient" ar exista savanţi, critici, intelectuali, fiinţe omeneşti, pentru care distincţiile rasiale, etnice şi naţionale ar fi mai puţin importante decât demersul comun de a promova comunitatea umană.

Eu cred, fără îndoială – şi în cealaltă lucrare a mea am încercat să arăt – că se fac destule astăzi în ştiinţele umane pentru a-i oferi savantului contemporan analize, metode şi idei, care l-ar putea scuti de tot ce e stereotip rasial, ideologic şi imperialist, de genul celui oferit de orientalism în perioada ascensiunii sale istorice. Consider că eşecul orientalismului a fost uman, în aceeaşi măsură ca şi intelectual; căci, trebuind să ia o atitudine de opoziţie ireductibilă faţă de o regiune a lumii pe care o privea ca străină de a sa, orientalismul nu a reuşit să se identifice cu experienţa umană, nu a reuşit nici să o considere experienţă umană. Hegemonia internaţională a orientalismului şi întreaga sa semnificaţie pot fi acum contestate, dacă vom profita aşa cum trebuie de trezirea conştiinţei politice şi istorice a atâtor popoare de pe glob din secolul XX. Dacă această carte are vreo utilitate viitoare, va fi aceea de contribuţie modestă la contestarea amintită şi de avertisment: că sistemele de gândire ca orientalismul, discursurile puterii, ficţiunile ideologice –

cătuşe imaginare – sunt mult prea uşor create, aplicate şi apărate. Mai mult ca orice, sper că i-am arătat cititorului meu că replica la orientalism nu este occidentalismul. Niciun vechi „oriental" nu va fi însufleţit de gândul că, întrucât a fost el însuşi oriental, este probabil – prea probabil – să studieze „orientali" noi – sau „occidentali" – creaţi de el însuşi. În cazul în care cunoaşterea orientalismului are vreo semnificaţie, acest lucru constă în faptul că aminteşte de degradarea amăgitoare a cunoştinţelor, a oricăror cunoştinţe, de oriunde, de oricând. Acum poate mai mult decât înainte.

Postfaţă la ediţia din 1995

I

Lucrarea *Orientalism* a fost încheiată în ultima parte a anului 1977 şi publicată un an mai târziu. A fost (şi este încă) singura carte pe care am scris-o dintr-o unică mişcare continuă, pornind de la cercetare, trecând prin mai multe schiţe, până la versiunea finală, fiecare urmând-o pe cealaltă fără întrerupere. Cu excepţia unui an excepţional de civilizat şi relativ uşor, petrecut ca bursier la Stanford Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (1975 – 1976), am avut parte de prea puţine în materie de sprijin sau de interes din exterior. Am fost încurajat de unul sau doi prieteni şi de familie, dar nu era deloc clar dacă un asemenea studiu al modurilor în care puterea, cercetarea şi imaginaţia unei tradiţii de două sute de ani din Europa şi din America au privit Orientul Mijlociu, arabii şi islamul *putea* interesa un public larg. Îmi amintesc, de exemplu, că a fost foarte greu, la început, să trezesc interesul faţă de proiect al unui editor serios. O tipografie universitară a sugerat, de probă, un contract modest pentru o mică monografie, într-atât de nepromiţător şi de subţire părea la început întregul demers. Dar, din fericire (aşa cum îmi descriu în Mulţumiri norocul legat de primul editor), lucrurile s-au schimbat în bine foarte repede după ce am terminat de scris cartea.

Atât în Statele Unite, cât şi în Anglia (unde a apărut o

ediţie separată pentru Marea Britanie în 1979), cartea a atras în mare măsură atenţia, în parte cu multă ostilitate (aşa cum era de aşteptat), în parte cu lipsă de înţelegere, dar cel mai mult aprobator şi entuziast. Din 1980, odată cu ediţia franceză, au început să apară o întreagă serie de traduceri, tot mai numeroase, dintre care multe au generat controverse şi discuţii în limbi pe care eu nu le înţeleg. A fost o traducere în arabă, remarcabilă, dar controversată, aparţinând talentatului poet şi critic sirian Kamal Abu Deeb; voi spune mai multe despre ea într-o clipă. Apoi *Orientalism* a apărut în japoneză, germană, portugheză, italiană, poloneză, spaniolă, catalană, turcă, sârbo-croată şi suedeză (în 1993, a devenit un bestseller în Suedia, uluindu-l pe editorul local, la fel şi pe mine). Există mai multe ediţii (greacă, rusă, norvegiană şi chineză) în curs de apariţie. Se aude de alte traduceri în limbi europene, ca şi de o versiune israeliană, după una sau două zvonuri. Au circulat traduceri pirat parţiale în Iran şi Pakistan. Numeroase traduceri dintre cele despre care am aflat direct (îndeosebi cea în japoneză) au avut mai mult de o ediţie; toate se află încă în vânzare şi apar în caz de nevoie pentru a da naştere la discuţii pe plan local, ce depăşesc cu mult tot ce credeam eu pe când scriam cartea.

Rezultatul este că *Orientalism*, aproape în mod borgesian, a devenit mai multe cărţi diferite. Şi, în măsura în care am putut urmări şi înţelege versiunile succesive, polimorfismul acesta ciudat, adesea tulburător şi cu siguranţă neprevăzut, este ceea ce aş vrea să discut aici, citind, în cartea pe care am scris-o, ceea ce au spus alţii, pe lângă ce am scris eu însumi după *Orientalism* (opt sau nouă cărţi, plus multe articole). Evident, am să încerc să corectez lecturile greşite şi, în câteva cazuri, interpretările intenţionat eronate.

Totuşi, voi enumera şi argumentele şi împrejurările intelectuale care confirmă faptul că *Orientalism* este o carte utilă, aşa cum, la momentul respectiv, am prevăzut doar parţial. Intenţia nu e nici de a stabili scoruri, nici de a

aduna laude la adresa mea, ci de a consemna şi de a înregistra un sentiment larg răspândit al autoratului, care depăşeşte egoismul fiinţelor solitare, cum ne simţim atunci când întreprindem ceva. Căci, în multe feluri, *Orientalism* mi se pare acum o carte colectivă care cred că mă înlocuieşte ca autor al său mai mult decât am putut spera când am scris-o.

Să încep cu un aspect al primirii cărţii, pe care îl regret cel mai mult şi pe care încerc din greu acum (în 1994) să-l depăşesc. Este vorba de presupusul caracter antioccidental, aşa cum a fost numit în mod derutant şi prea bombastic de comentatorii ostili, ca şi de cei binevoitori. Această noţiune are două laturi, uneori discutate împreună, alteori separat. Prima e ideea ce mi se atribuie că fenomenul orientalismului este o sinecdocă sau un simbol în miniatură al întregului Occident şi că, într-adevăr, trebuie considerat a reprezenta Vestul ca întreg. Din moment ce lucrurile stau aşa, continuă argumentaţia, tot Vestul e un duşman al poporului arab şi islamic sau al poporului iranian, chinez, indian sau al altor popoare neeuropene care au suportat colonialismul şi prejudiciile din partea Occidentului. A doua parte a argumentaţiei atribuite mie nu e mai lipsită de consecinţe. Ea arată că un Occident şi un orientalism prădător au violat islamul şi pe arabi. (De remarcat că termenii „orientalism” şi „Occident” s-au contopit unul într-altul.) Din moment ce lucrurile stau aşa, existenţa însăşi a orientalismului şi a orientaliştilor este însuşită ca un pretext pentru a susţine exact opusul, şi anume că islamul e perfect, că reprezintă singura cale (*al-hal al-wahid*) etc. A critica orientalismul, aşa cum am făcut eu în cartea mea, înseamnă, de fapt, a fi un susţinător al islamismului sau al fundamentalismului musulman.

Abia dacă ştii ce să faci cu aceste permutări caricaturale ale unei cărţi care, pentru autorul ei şi în argumentele ei, este explicit antiesenţialistă, în mod radical sceptică în legătură cu toate denumirile categoriale, precum Orient şi Occident, şi lăudabil de

atentă la a *nu* „apăra” sau chiar discuta despre Orient şi islam. Totuşi, cartea a fost citită şi s-a scris despre ea în lumea arabă ca despre o apărare sistematică a islamului şi a arabilor, chiar dacă spun explicit că nu am niciun interes şi nici capacitatea de a arăta ce sunt, în realitate, adevăratul Orient sau islam. De fapt, merg mult mai departe atunci când afirm, încă de la începutul cărţii, că unele cuvinte, precum „Orient” şi „Occident”, nu corespund unei realităţi stabile, ce există ca un fapt natural. În plus, toate aceste denumiri geografice sunt o combinaţie ciudată de empiric şi imaginativ. În cazul Orientului ca noţiune aflată în circulaţie în Marea Britanie, Franţa şi America, ideea derivă în mare măsură nu doar din impulsul de a descrie pur şi simplu, ci şi din cel de a domina şi de a se apăra de el. Aşa cum încerc să arăt, acest lucru e extrem de adevărat cu privire la islam ca întruchipare deosebit de periculoasă a Orientului.

Ideea centrală este, totuşi, aşa cum ne învaţă Vico, că istoria umană e făcută de fiinţe umane. Întrucât lupta pentru controlul asupra teritoriului face parte din această istorie, tot de aici face parte şi lupta pentru semnificaţia istorică şi socială. Sarcina criticului constă nu în a separa o luptă de alta, ci în a le lega, în ciuda contrastului dintre materialitatea copleşitoare a celei dintâi şi rafinamentul spiritualizat evident al celeilalte. Stilul meu de a face acest lucru a fost de a arăta că dezvoltarea şi menţinerea fiecărei culturi necesită existenţa unui *alter ego* diferit şi concurent. Construirea identităţii – căci identitatea, fie că e a Orientului sau a Occidentului, a Franţei sau a Marii Britanii, în timp ce reprezintă un depozit de experienţe colective distincte, *este*, în final, o construcţie – implică stabilirea de opuşi şi de „alţii”, a căror realitate e întotdeauna supusă interpretării şi re-interpretării continue a diferenţelor faţă de „noi”. Fiecare perioadă şi societate îşi recreează propriii „alţii”. Departe de a fi ceva static, identitatea sinelui sau a „altuia” constituie un proces istoric, social, intelectual şi politic, mult studiat, ce

are loc ca o competiţie care implică indivizi şi instituţii din toate societăţile. Discuţiile de astăzi despre „caracterul francez” şi „caracterul britanic” al Franţei, respectiv al Angliei, sau despre islamul din ţări ca Egiptul şi Pakistanul, fac parte din acelaşi proces de interpretare, ce implică identităţile unor „alţii” diferiţi, fie că sunt străini şi refugiaţi sau renegaţi şi necredincioşi. Ar trebui să fie evident în toate cazurile că procesele acestea nu sunt exerciţii mentale, ci lupte sociale ce implică probleme politice concrete precum legile privind imigrarea, regulile de comportament personal, constituirea ortodoxiei, legitimizarea violenţei şi/sau a insurecţiei, caracterul şi conţinutul învăţământului şi dirijarea politicii externe, care are foarte adesea de-a face cu desemnarea duşmanilor oficiali. Pe scurt, construirea identităţii e strâns legată de dispunerea puterii şi a lipsei de putere din fiecare societate şi, de aceea, nu e nimic altceva decât simplă neatenţie ştiinţifică.

Ceea ce face greu de acceptat toate aceste realităţi fluide şi extraordinar de bogate e faptul că majoritatea oamenilor se opun ideii de bază: că identitatea umană nu e doar nenaturală şi instabilă, ci şi construită şi, ocazional, chiar inventată de-a dreptul. Parte din rezistenţa şi ostilitatea faţă de cărţi ca *Orientalism* sau, după ea, *The Invention of Tradition* şi *Black Athena1*, provine din faptul că ele par a submina încrederea naivă în pozitivitatea sigură şi istoricitatea neschimbătoare a unei culturi, a unui sine, a unei identităţi naţionale. *Orientalism* poate fi interpretat ca o apărare a islamului doar suprimând jumătate din argumentaţia mea, în care spun (la fel ca în cartea mea ulterioară, *Covering Islam*) că nici chiar comunitatea primară căreia îi aparţinem prin naştere nu e scutită de competiţia interpretării şi că ce pare în Occident a fi apariţia islamului, revenirea la el sau renaşterea sa este de fapt o luptă din societăţile islamice pentru definirea islamului. Nicio persoană, autoritate sau instituţie nu are controlul total asupra acestei definiri; de

aici, desigur, competiţia. Greşeala epistemologică a fundamentalismului este aceea de a crede că „principiile fundamentale” sunt categorii anistorice, nesupuse analizei critice a adevăraţilor credincioşi, care trebuie să le accepte pe baza credinţei, şi deci aflate în afara analizei. Pentru adepţii unei versiuni restaurate sau reînnoite a islamului de la începuturi, orientaliştii sunt consideraţi (ca Salman Rushdie) periculoşi, fiindcă intervin în acea versiune, aruncă umbre de îndoială asupra ei, demonstrează că e incorectă şi nedivină. Pentru ei, deci, calitatea cărţii mele era că ea arăta pericolele reprezentate de orientalişti şi, oarecum, smulgea islamul din ghearele lor.

În prea mică măsură consider că am procedat aşa, totuşi viziunea persistă. Şi aceasta din două motive. În primul rând, nimeni nu găseşte că este uşor să accepţi, fără să te plângi şi fără teamă, teza că realitatea umană e, în mod constant, făcută şi desfăcută şi că o esenţă stabilă se află mereu sub ameninţare. Patriotismul, naţionalismul xenofob extrem şi şovinismul deschis, dezagreabil, constituie reacţii obişnuite la această teamă. Avem nevoie cu toţii de nişte baze, iar problema e cât de extremă şi de neschimbătoare este ideea noastră despre ce reprezintă aceste baze. Părerea mea e că, în cazul unui islam sau Orient esenţial, aceste imagini nu sunt altceva decât imagini, susţinute ca atare atât de comunitatea credincioşilor musulmani, cât şi de (corespondenţa fiind semnificativă) comunitatea orientaliştilor. Obiecţia mea la ceea ce am numit orientalism nu constă în faptul că el e tocmai studiul străvechi al limbilor, societăţilor şi popoarelor orientale, ci în faptul că, în calitate de sistem de gândire, el abordează o realitate umană eterogenă, dinamică şi complexă dintr-un punct de vedere esenţialist necritic; aceasta sugerează atât o realitate orientală trainică, cât şi o esenţă occidentală opusă, dar nu mai puţin trainică, ce observă Orientul de la distanţă şi, ca să spunem aşa, de sus. O astfel de poziţie falsă face să nu fie

văzută schimbarea istorică. Chiar mai important, din punctul meu de vedere, ea ascunde *interesele* orientalistului. Acestea, în ciuda încercărilor de a stabili distincţii subtile între orientalism ca efort ştiinţific nevinovat şi orientalism ca părtaş la imperiu, nu pot fi niciodată desprinse în mod unilateral de contextul imperial general, care îşi începe faza globală modernă cu invadarea Egiptului de către Napoleon în 1798.

Am în minte contrastul izbitor între cei slabi şi cei puternici, care e evident de la începutul contactelor moderne ale Europei cu ceea ce se numeşte Orient. Solemnitatea studiată şi accentele grandioase ale cărţii lui Napoleon *Description de l'Égypte* – volumele sale masive, compacte, dovedind eforturile sistematice ale unui mare grup de savanţi, sprijiniţi de o armată modernă de cucerire colonială – reduc importanţa mărturiei individuale a unor oameni ca Abd al-Rahman al-Jabarti, care, în trei volume separate, descrie invazia franceză din punctul de vedere al celor invadaţi. Se poate spune că *Description* este doar o prezentare ştiinţifică şi, de aceea, obiectivă a Egiptului de la începutul secolului al XIX-lea, dar prezenţa lui Jabarti (care îi este necunoscut lui Napoleon şi pe care acesta îl şi ignoră) sugerează altceva. Descrierea lui Napoleon e o descriere „obiectivă", din punctul de vedere al celui puternic care încearcă să menţină Egiptul pe orbita imperială franceză; descrierea lui Jabarti aparţine cuiva care a plătit un mare preţ, a fost, metaforic vorbind, capturat şi învins.

Cu alte cuvinte, *Description* şi cronica lui Jabarti constituie împreună o experienţă istorică, pe baza căreia unii au evoluat şi înainte de care alţii au existat, mai degrabă decât documente fără viaţă, ce dovedesc opoziţia veşnică dintre Occident şi Orient. Studierea dinamicii istorice a acestei serii de experienţe e mai solicitantă decât alunecarea spre sintagme stereotipe de genul „conflictul între Est şi Vest". Acesta este un motiv pentru care *Orientalism* e interpretată greşit ca o lucrare clandestin

antioccidentală şi, printr-un act de înzestrare retrospectivă nejustificată şi chiar îndărătnică, interpretarea (ca toate interpretările bazate pe o opoziţie binară presupus constantă) înalţă imaginea unui islam nevinovat şi îndurerat.

Al doilea motiv pentru care antiesenţialismul argumentelor mele s-a dovedit greu de acceptat este politic şi persistent ideologic. Nu aveam cum să ştiu că, la un an după publicarea cărţii, Iranul avea să fie scena unei revoluţii islamice extraordinar de ample şi că lupta dintre Israel şi palestinieni avea să ia forme atât de sălbatice şi avea să dureze atât de mult, de la invazia Libanului din 1982 până la începutul *intifadei* de la sfârşitul lui 1987. Încheierea Războiului Rece nu a atenuat, cu atât mai puţin nu a pus capăt conflictului aparent interminabil dintre Est şi Vest, reprezentat de arabi şi islam, pe de o parte, şi de Occidentul creştin, pe de alta. Au apărut dispute mai recente, dar nu mai puţin acute, în urma invadării Afghanistanului de către Uniunea Sovietică; contestarea acelui statu-quo creat în anii 1980 şi 1990 de grupurile islamice din diverse ţări, precum Algeria, Iordania, Liban, Egipt şi Teritoriile Ocupate, şi diversele reacţii americane şi europene; crearea brigăzilor islamice de luptă împotriva ruşilor în Afghanistan de la bazele din Pakistan; războiul din Golf; sprijinirea continuă a Israelului; apariţia „islamului" ca subiect pentru jurnalişti şi cercetători alarmaţi, dacă nu întotdeauna riguroşi şi informaţi – toate acestea au provocat sentimentul persecuţiei la nişte oameni obligaţi aproape zilnic să se declare fie occidentali, fie orientali. Nimeni nu părea eliberat de opoziţia dintre „noi" şi „ei", ce conducea la un sentiment al identităţii consolidate, intensificate, care nu a fost deosebit de înălţător.

Într-un asemenea context agitat, soarta *Orientalism-ului* a fost, în acelaşi timp, fericită şi nefericită. Celor din lumea arabă şi islamică ce au perceput invazia occidentală cu nelinişte şi teamă, cartea li s-a părut a fi prima care a

dat o replică serioasă unui Occident ce nu i-a ascultat, de fapt, niciodată pe orientali şi nu i-a iertat deloc pentru că sunt orientali. Îmi amintesc o recenzie a cărţii, scrisă în arabă, după apariţie, care-l descrie pe autor ca pe un campion al arabismului, un apărător al celor asupriţi şi maltrataţi, a cărui misiune era de a angaja autorităţile occidentale într-un fel de *mano-a-mano* epic şi romantic. În ciuda exagerărilor, recenzia prezenta un sentiment real al ostilităţii prelungite a Occidentului, aşa cum îl aveau arabii, şi o reacţie resimţită de mulţi arabi culţi ca fiind cea potrivită.

Nu voi nega faptul că *am fost* conştient, când am scris cartea, de adevărul subiectiv insinuat de Marx în fraza citată ca motto al cărţii („Ei nu se pot reprezenta singuri, ei trebuie să fie reprezentaţi”), ceea ce înseamnă că, dacă simţi că ţi s-a refuzat şansa de a spune ceea ce doreşti, te vei strădui din greu să obţii acea şansă. Căci, într-adevăr, cel inferior *poate* vorbi, aşa cum dovedeşte în mod elocvent istoria mişcărilor de eliberare din secolul XX. Dar nu am simţit niciodată că aş perpetua ostilitatea între două blocuri monolitice, politice şi culturale, rivale, a cărei construcţie o descriam şi ale cărei efecte teribile încercam să le reduc. Dimpotrivă, aşa cum am spus anterior, opoziţia Orient/Occident inducea în eroare şi era şi extrem de inoportună; cu cât i se acorda mai puţin credit pentru descrierea a nimic altceva decât o fascinantă istorie a unor interpretări şi interese rivale, cu atât mai bine. Sunt fericit să constat că mulţi cititori din Marea Britanie şi America, precum şi din Africa, Asia, Australia şi Caraibe, unde se vorbeşte limba engleză, au văzut că lucrarea subliniază realităţile a ceea ce mai târziu avea să se numească multiculturalism, mai degrabă decât xenofobia şi naţionalismul agresiv, cu orientare rasială.

Totuşi, cartea a fost considerată mai des un fel de mărturie a unei stări inferioare – sărmanii pământului care reacţionau – decât o critică multiculturală a unei puteri ce utiliza cunoaşterea pentru a progresa. Astfel, ca autor, s-a

considerat că am jucat un rol ce mi-a fost atribuit: acela de conştiinţă autoreprezentată a ceea ce s-a suprimat şi s-a denaturat odinioară în textele culte ale unui discurs condiţionat istoric să fie citit nu de orientali, ci de alţi occidentali. Acesta este un punct important şi el se adaugă la sentimentul identităţilor stabile, aflat în conflict cu o distincţie permanentă pe care cartea mea o reneagă în mod special, dar pe care, paradoxal, o presupune şi pe care se bazează. Niciunul dintre orientaliştii discutaţi în lucrare nu pare a-şi fi stabilit vreun oriental drept cititor. Discursul orientalismului, consecvenţa sa internă şi procedeele sale riguroase, erau toate destinate unor cititori şi consumatori din Vestul metropolitan. Acest lucru e valabil pentru oameni pe care eu îi admir cu adevărat, ca Edward Lane şi Gustave Flaubert, oameni fascinaţi de Egipt, ca şi pentru administratori coloniali aroganţi, ca lordul Cromer, pentru savanţi străluciţi, ca Ernest Renan, şi pentru aristocraţi, ca Arthur Balfour, toţi detestându-i pe orientalii pe care îi conduceau sau îi studiau şi purtându-se cu condescendenţă faţă de ei. Trebuie să recunosc că simt o anumită plăcere atunci când ascult, neinvitat, diferitele lor păreri şi discuţii interiorientaliste, ca şi o plăcere de a-mi face cunoscute descoperirile atât europenilor, cât şi neeuropenilor. Nu am nicio îndoială că lucrul acesta a devenit posibil pentru că am depăşit distincţia imperială între Est şi Vest, am intrat în viaţa Occidentului şi totuşi am păstrat o legătură organică cu locul de unde veneam. Voi repeta că acesta a reprezentat, în foarte mare măsură, un procedeu de trecere a barierelor, mai degrabă decât de menţinere a lor; cred că *Orientalism* o demonstrează, mai ales atunci când vorbeşte despre studiile umaniste care încearcă, la modul ideal, să depăşească limitele coercitive impuse gândirii, îndreptându-se spre un tip de învăţătură nedominator şi neesenţialist.

Asemenea consideraţii s-au adăugat, de fapt, presiunilor exercitate asupra cărţii mele de a reprezenta un fel de testament al jignirilor şi un inventar al

suferinţelor, a căror expunere era resimţită ca o mult întârziată ripostă dată Occidentului. Deplâng caracterizarea atât de simplistă a unei cărţi care este – fără falsă modestie – destul de nuanţată şi discriminatorie în ceea ce spune despre diferiţi oameni, diferite perioade şi diferite stiluri de orientalism. Fiecare dintre analizele mele variază imaginea, sporeşte diferenţele şi discriminările, separă autorii unii de alţii şi perioadele între ele, deşi totul ţine de orientalism. A-mi interpreta analizele făcute lui Chateaubriand şi Flaubert sau lui Burton şi Lane după exact aceleaşi criterii, derivând acelaşi mesaj reductiv din formula banală „un atac la adresa civilizaţiei occidentale”, înseamnă, cred eu, atât a fi simplist, cât şi a greşi. Dar mai cred că este în totalitate corect să priveşti personalităţile orientaliste recente, cum ar fi Bernard Lewis cel aproape comic de consecvent, ca pe nişte martori ostili şi motivaţi politic, pe care accentele lor suave şi desfăşurările neconvingătoare de erudiţie încearcă să-i ascundă.

Încă o dată, ne întoarcem la contextul politic şi istoric al cărţii, care nu pretind că ar fi ¿relevant pentru conţinutul său. Una dintre cele mai generos pătrunzătoare şi mai inteligent discriminatorii declaraţii despre acea conjunctură se găseşte într-o recenzie a lui Basim Musallam (MERIP, 1979). El începe prin a-mi compara cartea cu o demitificare anterioară a orientalismului de către savantul libanez Michael Rustum din 1895 (*Kitab* al-*Gharibfi* al-*Gharb*), dar spune apoi că principala diferenţă dintre noi este că în cartea mea e vorba de pierderi, în timp ce în a lui Rustum nu. Musallam spune:

Rustum scrie ca un om liber şi ca un membru al unei societăţi libere: un sirian, arab prin limbă, cetăţean al unui stat otoman încă independent… spre deosebire de Michael Rustum, Edward Said nu are o identitate în general acceptată şi însuşi *poporul* său se află în discuţie. Este posibil ca Edward Said şi generaţia sa să simtă uneori că nu se bazează pe nimic mai solid decât vestigiile societăţii

distruse din Siria lui Michael Rustum şi pe memorie. Alte societăţi din Asia şi Africa şi-au avut propriile succese în această epocă de eliberare naţională; aici, printr-un contrast dureros, a existat o rezistenţă disperată în faţa unor forţe copleşitoare şi, până acum, doar înfrângere. Nu e doar un „arab" oarecare ce a scris această carte, ci unul cu o educaţie şi o experienţă deosebită, (p. 22)

Musallam observă în mod corect că un algerian nu ar fi scris acelaşi gen de carte în general pesimistă, în special una ca a mea, care se ocupă prea puţin de istoria relaţiilor Franţei cu Africa de Nord, cu Algeria în special. Astfel, în timp ce aş accepta impresia generală că *Orientalism* e o carte scrisă pe baza unei istorii extrem de concrete a pierderilor personale şi a dezintegrării naţionale – doar cu câţiva ani înainte de a scrie eu *Orientalism*, Golda Meir a făcut comentariul notoriu şi profund orientalist despre inexistenţa unui popor palestinian aş dori să adaug că nici în această carte, nici în cele două care i-au urmat imediat, *The Question of Palestine* (1980) şi *Covering Islam* (1981), nu am vrut doar să sugerez un program politic de restaurare a identităţii şi de reînviere a naţionalismului. A existat, desigur, o încercare în cele două cărţi de a oferi ceea ce lipsea din *Orientalism*, şi anume un sentiment a ceea ce poate fi o imagine alternativă a unor părţi din Orient – Palestina şi, respectiv, islamul – dintr-un punct de vedere personal.

Dar, în toate scrierile mele, am avut o atitudine fundamental critică faţă de naţionalismul egoist şi necritic. Imaginea islamului pe care am reprezentat-o nu a fost cea a unui discurs asertiv şi a unei ortodoxii dogmatice, ci se baza, în schimb, pe ideea conform căreia comunităţile de interpretare există în cadrul şi în afara lumii islamice, comunicând între ele într-un dialog de la egal la egal. Viziunea mea asupra Palestinei, exprimată iniţial în *The Question of Palestine*, rămâne aceeaşi şi astăzi: mi-am exprimat tot felul de rezerve în legătură cu nativismul[21]

21 Nativism - politica protejării intereselor localnicilor faţă de cele ale

indiferent şi cu militarismul militant al consensului naţionalist; am sugerat în schimb o privire critică asupra mediului arab, a istoriei palestiniene şi a realităţilor israeliene, cu concluzia explicită că doar un acord negociat între cele două comunităţi aflate în suferinţă, cea arabă şi cea evreiască, va oferi un răgaz în războiul fără sfârşit. (Trebuie să menţionez în trecere că, deşi cartea mea despre Palestina a fost tradusă excelent în ebraică la începutul anilor 1980 de Mifras, o mică editură israeliană, a rămas netradusă în arabă. Fiecare editor arab interesat de carte mi-a cerut să modific sau să suprim acele părţi care sunt în mod deschis critice la adresa unui regim arab sau a altuia, inclusiv a OEP, o cerere căreia am refuzat întotdeauna să-i dau curs.)

Îmi pare rău că trebuie să spun, dar primirea de către arabi a *Orientalism-ului*, în ciuda traducerii remarcabile a lui Kamal Abu

Deeb, a reuşit să ignore acel aspect al cărţii ce diminua fervoarea naţionalistă pe care unii au dedus-o din atitudinea mea critică faţă de orientalism, asociat de mine cu acele porniri de dominaţie şi de control ce mai pot fi găsite în imperialism. Principala realizare a lăudabilei traduceri a lui Abu Deeb a fost o evitare aproape totală a expresiilor occidentale arabizate; cuvintele tehnice ca *discurs*, *simulacru*, *paradigmă* sau *cod* au fost redate din cadrul retoricii clasice a tradiţiei arabe. Ideea lui a fost să-mi plaseze lucrarea într-o tradiţie complet formată, de parcă se adresa alteia dintr-o perspectivă de corespondenţă şi de egalitate culturală. Astfel, a judecat el, era posibil să arăţi că, aşa cum se putea avansa o critică epistemologică din cadrul tradiţiei occidentale, tot la fel se putea şi din cadrul tradiţiei arabe.

Totuşi, sentimentul confruntării între o lume arabă definită adesea emoţional şi o lume occidentală cunoscută şi mai emoţional a anulat faptul că *Orientalism* a fost destinat să fie un studiu critic, nu o afirmare a unor

imigranţilor (n. trad.).

identităţi contradictorii şi antitetice fără speranţă. În plus, am intenţionat ca realitatea descrisă în ultimele pagini ale cărţii, cea a unui sistem discursiv puternic ce-şi menţine hegemonia asupra altuia, să constituie o cale de deschidere a unei dezbateri ce-i putea determina pe cititorii şi pe criticii arabi să se angajeze mai hotărât în sistemul orientalismului. Mi s-a reproşat că nu i-am acordat o atenţie mai mare lui Marx (pasajele din propriami carte care au fost cel mai mult scoase în evidenţă de criticii dogmatici din lumea arabă şi din India, de exemplu, au fost cele despre orientalismul lui Marx), al cărui sistem de gândire se pretindea a se fi ridicat deasupra prejudecăţilor lui evidente, sau am fost criticat că nu am apreciat marile realizări ale orientalismului, ale Occidentului etc. Ca şi în cazul apărării islamului, recurgerea la marxism sau la „Occident" ca sistem total şi coerent mi se pare a fi fost un caz de utilizare a unei ortodoxii pentru a doborî o alta.

Diferenţa dintre reacţia arabă fată de *Orientalism* şi alte reacţii

9 9 9 9 9

este, cred eu, un indiciu clar al modului cum decenii de prejudicii, de frustrări şi de lipsă a democraţiei au afectat viaţa intelectuală şi culturală din zona arabă. Am intenţionat ca lucrarea mea să facă parte dintr-un curent de gândire preexistent, al cărui scop era de a-i elibera pe intelectuali de cătuşele unor sisteme precum orientalismul: am dorit ca lucrarea mea să fie folosită de cititori pentru a scrie alte studii, capabile să clarifice în mod generos experienţa istorică a arabilor şi a altor popoare. Acest lucru s-a întâmplat, cu siguranţă, în Europa, Statele Unite, Australia, subcontinentul indian, Caraibe, Irlanda, America Latină şi în unele regiuni din Africa. Faţă de studiul revigorat al discursurilor africaniste şi indianiste, de analizele istoriei celor supuşi, de reconfigurarea antropologiei postcoloniale, de ştiinţa politică, de istoria artei, de critica literară, de muzicologie, pe lângă noile

progrese uriaşe ale discursurilor feministe şi ale discursurilor privind minorităţile, sunt încântat şi flatat că *Orientalism* a fost întotdeauna altceva. Nu pare a fi fost cazul (în măsura în care pot eu aprecia) în lumea arabă, unde, în parte pentru că lucrarea mea e percepută corect ca eurocentrică în textele ei şi în parte pentru că, aşa cum spune Musallam, bătălia pentru supravieţuirea culturală e prea acaparatoare, cărţile ca a mea sunt interpretate mai puţin din punct de vedere util, productiv, şi mai mult ca gesturi defensive pentru sau împotriva „Occidentului".

Totuşi, din partea universitarilor americani şi britanici de genul riguros şi ferm, *Orientalism* şi toate celelalte cărţi ale mele au atras atacuri dezaprobatoare din cauza umanismului lor „rezidual", a inconsecvenţelor lor teoretice, a tratării insuficiente, poate chiar sentimentale, a subiectului. Sunt încântat că s-a întâmplat aşa! *Orientalism* este o carte partizană, nu un mecanism teoretic. Nimeni nu a dovedit în mod convingător că efortul individual nu este, la un nivel profund ce nu se poate comunica, nici excentric, nici, în sensul dat de Gerard Manley Hopkins, *original*, în ciuda existenţei sistemelor de gândire, a discursurilor şi a hegemoniilor (deşi nici unele nu sunt, de fapt, perfecte sau inevitabile). Interesul meu faţă de orientalism ca fenomen cultural (precum cultura imperialismului, despre care am discutat în *Culture and Imperialism*, continuarea sa din 1993) provine din variabilitatea şi imprevizibilitatea sa, calităţi care le conferă unor scriitori ca Massignon şi Burton forţa lor surprinzătoare şi chiar atractivitatea. Ce am încercat să păstrez în analiza mea asupra orientalismului a fost combinaţia sa de consecvenţă *şi* inconsecvenţă, jocul său, ca să spunem aşa, ce poate fi redat doar păstrând pentru tine ca scriitor şi critic dreptul la o forţă emoţională, dreptul de a fi impresionat, înfuriat, surprins şi chiar încântat. De aceea, în disputa dintre Gayan Prakash, pe de o parte, şi Rosalind O'Hanlon şi David Washbrook, pe de altă parte, eu cred că posistructuralismului mai mobil al lui

Prakash trebuie să i se dea ce i se cuvine.2 în consecinţă, lucrările lui Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Ashis Nandy, bazate pe relaţiile subiective, uneori uluitoare, generate de colonialism, nu pot fi contestate în privinţa contribuţiilor *lor* la înţelegerea de către noi a capcanelor umaniste întinse de sisteme ca orientalismul.

Voi încheia această prezentare a modificărilor critice ale *Orientalismului* cu menţionarea unui grup de oameni care au fost, nu în mod surprinzător, cei mai zgomotoşi în reacţia lor faţă de cartea mea, şi anume orientaliştii înşişi. Ei nu au constituit deloc *principalul* public pe care l-am vizat; am intenţionat să arunc o oarecare lumină asupra practicilor lor, ca să trezesc conştiinţa altor umanişti în legătură cu procedeele şi cu genealogia proprii unui anumit domeniu. Cuvântul „orientalism" a fost limitat pentru prea multă vreme la o specialitate profesională; am încercat să-i arăt aplicaţiile şi existenţa în cultura generală, în literatură, ideologie şi în atitudinile sociale, ca şi politice. A vorbi despre cineva ca despre un oriental, aşa cum făceau orientaliştii, însemna nu doar a desemna acea persoană ca pe cineva a cărui limbă, geografie şi istorie constituia tematica tratatelor savante: era destinat adesea a reprezenta o expresie depreciativă ce semnifica o categorie inferioară de fiinţe umane. Aceasta nu înseamnă a nega faptul că, pentru artişti ca Nerval şi Segalen, cuvântul „Orient" era, în mod miraculos şi ingenios, legat de exotism, vrajă, mister şi promisiune. Dar a fost şi o generalizare istorică. Pe lângă aceste utilizări ale cuvintelor *Orient*, *oriental* şi *orientalism*, termenul *orientalist* a ajuns să reprezinte specialistul, mai ales universitar şi erudit, în limbile şi istoriile Estului. Totuşi, după cum regretatul Albert Hourani mi-a scris în martie 1992, cu câteva luni înainte de moartea sa prematură, datorită forţei argumentaţiei mele (pe care spunea că nu mi-o poate reproşa), cartea mea a avut efectul nefericit de a face aproape imposibilă utilizarea termenului „orientalism" într-un sens neutru, atât de mult a devenit

un termen pentru abuz. A încheiat spunând că i-ar fi plăcut să reţină cuvântul pentru a-l utiliza la descrierea „unei discipline de cercetare limitate, mai degrabă anoste, dar solide”.

În recenzia în general echilibrată a lucrării *Orientalism*, scrisă de Hourani în 1979, el şi-a formulat una dintre obiecţii sugerând că, în timp ce am evidenţiat exagerările, rasismul şi ostilitatea din multe scrieri orientaliste, am neglijat să-i menţionez numeroasele realizări ştiinţifice şi umaniste. Numele amintite de el îi includeau pe Marshall Hodgson, Claude Cahen, André Raymond, despre toţi (alături de autorii germani care au apărut *de rigueur*) trebuind să se recunoască faptul că au contribuit cu adevărat la cunoaşterea umană. Aceasta nu vine, totuşi, în contradicţie cu ceea ce spun eu în *Orientalism*, cu diferenţa că insist asupra prevalenţei, în discursul însuşi, a unei structuri de atitudini ce nu pot fi pur şi simplu anulate sau ignorate. Nicăieri nu susţin că orientalismul e rău sau neglijent sau uniform acelaşi în opera fiecărui orientalist. Dar susţin că *breasla* orientaliştilor are o istorie specifică de complicitate cu puterea imperială, ceea ce ar fi de un optimism naiv să numesc irelevant.

Astfel, în timp ce ader la pledoaria lui Hourani, am serioase îndoieli dacă noţiunea de orientalism înţeleasă corect poate fi, de fapt, vreodată complet detaşată de împrejurările ei mai complicate şi nu întotdeauna măgulitoare. Presupun că se poate imagina, la limită, că un specialist în arhivele otomane sau fatimide[22] este un orientalist, în sensul dat cuvântului de Hourani, totuşi e nevoie să ne întrebăm unde, cum şi cu ajutorul căror instituţii şi al căror susţinători se fac *astăzi* asemenea studii. Mulţi dintre cei ce-au scris după apariţia cărţii mele şi-au pus exact aceleaşi întrebări pe care şi le pun chiar şi

22 Fatimizi - dinastie musulmană şiită din secolele X-XII; membrii ei pretindeau a fi descendenţi ai Fatimei, fiica profetului Mahomed (n. trad.).

cercetătorii celor mai obscure subiecte şi savanţii cei mai detaşaţi de realitate, cu rezultate uneori devastatoare.

Totuşi, a existat o încercare susţinută de a prezenta o argumentaţie a cărei semnificaţie era că o critică a orientalismului (a mea, în speţă) este lipsită de sens, constituind oarecum şi o încălcare a însăşi ideii de cercetare dezinteresată. Această încercare a fost făcută de Bernard Lewis, căruia îi dedicasem câteva pagini critice în cartea mea. La cincisprezece ani după ce a apărut *Orientalism*, Lewis a scris o serie de eseuri, unele dintre ele publicate într-o carte intitulată *Islam and the West*. Una dintre principalele secţiuni ale acestei cărţi constă într-un atac la adresa mea, pe care îl înconjoară cu capitole şi alte eseuri ce mobilizează o serie de formule dezlânate şi tipic orientaliste – musulmanii sunt exasperaţi de modernitate, islamul nu a făcut niciodată separarea între biserică şi stat etc. –, toate exprimate la un nivel ridicat de generalizare şi fără nicio menţiune despre diferenţele între musulmanii individuali, între societăţile musulmane, între tradiţiile şi epocile musulmane, întrucât Lewis s-a erijat, într-un anumit sens, în purtător de cuvânt al breslei orientaliştilor, pe care se baza, în principal, critica mea, ar merita, poate, să mă opresc mai mult asupra procedeelor sale. Ideile lui sunt, din păcate, destul de răspândite printre micii săi acoliţi şi imitatori, a căror sarcină pare a fi alertarea consumatorilor occidentali în legătură cu ameninţarea reprezentată de o lume islamică furioasă, congenital nedemocratică şi violentă.

Prolixitatea lui Lewis maschează cu greu bazele ideologice ale poziţiei sale şi extraordinara sa capacitate de a înţelege aproape totul greşit. Desigur, acestea sunt atribute obişnuite ale orientaliştilor, dintre care unii au avut cel puţin curajul de a fi sinceri în denigrarea activă a popoarelor islamice, ca şi a altor popoare neeuropene. Dar nu Lewis. El distorsionează adevărul, face analogii false şi insinuări, metode la care adaugă acea poleială de autoritate calmă şi omniscientă, presupunând că aşa

vorbesc savanţii. Să luăm ca exemplu tipic analogia sa între critica orientalismului practicată de mine şi un atac ipotetic la adresa studiilor de Antichitate clasică, un atac care, spune el, ar fi o activitate nesăbuită. Ar fi, desigur, dar atunci orientalismul şi elenismul sunt radical incomparabile. Primul este o încercare de a descrie o întreagă regiune a lumii ca o anexă la cucerirea colonială a acelei regiuni, cel de-al doilea nu se ocupă deloc de cucerirea colonială directă a Greciei din secolele XIX şi XX; mai mult, orientalismul exprimă antipatia faţă de islam, elenismul exprimă simpatia pentru Grecia clasică.

În plus, momentul politic prezent, cu mulţimea sa de stereotipisme antiarabe şi antimusulmane rasiste (şi fără atacuri la adresa Greciei clasice), îi permite lui Lewis să facă afirmaţii anistorice şi intenţionat politice sub forma unor argumente ştiinţifice, o practică perfect corespunzătoare aspectelor celor mai puţin respectabile ale orientalismului colonialist de modă veche3. Opera lui Lewis face parte, de aceea, din cadrul politic prezent, mai degrabă decât din cel pur intelectual.

A sugera, aşa cum face el, că ramura orientalismului ce se ocupă de islam şi de arabi este o disciplină savantă, care poate fi, în mod corect pusă în aceeaşi categorie cu filologia clasică, e absurd şi la fel de potrivit ca şi compararea unuia dintre numeroşii arabişti şi orientalişti israelieni care au lucrat pentru autorităţile de ocupaţie de la West Bank şi din Gaza cu savanţi precum Wilamowitz sau

Mommsen. Pe de o parte, Lewis doreşte să reducă orientalismul islamic la statutul de secţiune nevinovată şi entuziastă a cercetării; pe de altă parte, el pretinde că orientalismul este prea complex, prea variat şi prea tehnic pentru a exista într-o formă pe care orice neorientalist (ca mine) s-o critice. Tactica lui Lewis este de a suprima o cantitate semnificativă din experienţa istorică. Aşa cum sugerez eu, interesul manifestat de europeni faţă de islam a provenit nu din curiozitate, ci din teama faţă de un rival

monoteist, îngrozitor din punct de vedere cultural şi militar, al creştinismului: Savanţii europeni care au cercetat la începuturi islamul, aşa cum au arătat numeroşi istorici, au fost polemişti medievali care au scris pentru a respinge ameninţarea hoardelor musulmane şi apostazia. Într-un fel sau altul, acea combinaţie de teamă şi ostilitate a persistat până în ziua de astăzi în atenţia acordată atât de savanţi cât şi de nesavanţi unui islam considerat a face parte dintr-o zonă a lumii – Orientul – opusă din punct de vedere imaginativ, geografic şi istoric Europei şi Occidentului.

Cele mai interesante probleme legate de orientalismul islamic sau arab sunt, în primul rând, forma luată de vestigiile medievale ce persistă atât de hotărât şi, în al doilea rând, istoria şi sociologia legăturilor dintre orientalism şi societăţile ce l-au produs. Există *afilieri* puternice între orientalism şi imaginaţia literară, de exemplu, precum şi între orientalism şi conştiinţa imperială. Ce e surprinzător în legătură cu multe perioade din istoria europeană este legătura dintre ceea ce au scris savanţii şi specialiştii şi ceea ce au spus apoi poeţii, romancierii, politicienii şi ziariştii despre islam. În plus – şi aceasta reprezintă problema crucială de care Lewis refuză să se ocupe –, există o paralelă remarcabilă (dar nu cea mai puţin inteligibilă) între apariţia cercetării orientaliste moderne şi cucerirea de vaste imperii orientale de către Marea Britanie şi Franţa.

Deşi legătura dintre o educaţie clasică britanică obişnuită şi extinderea Imperiului Britanic e mai complexă decât presupune Lewis, nu există o paralelă mai evidentă între putere şi cunoaştere în istoria modernă a filologiei decât în cazul orientalismului. O bună parte din informaţiile şi cunoştinţele despre islam şi Orient, utilizate de puterile coloniale pentru a-şi justifica colonialismul, provin din cercetarea orientalistă: un studiu recent al mai multor autori, *Orientalism and the Postcolonial PredicamenlA*, demonstrează cu documente ample cum

cunoştinţele orientaliste au fost utilizate în administraţia colonială din Africa de Sud. Continuă un schimb destul de consecvent între specialiştii în studii zonale, cum ar fi orientaliştii, şi departamentele guvernamentale ale afacerilor externe. În plus, multe dintre stereotipismele senzualităţii, trândăviei, fatalismului, cruzimii, degradării şi splendorii islamice şi arabe, ce se găsesc la scriitori de la John Buchan până la V.S. Naipaul, au constituit şi ele presupoziţii aflate la baza domeniului înrudit al orientalismului academic. Prin contrast, schimbul de clişee între indianistică şi sinologie, pe de o parte, şi cultura generală, pe de altă parte, nu e chiar atât de înfloritor, deşi sunt legături şi împrumuturi demne de a fi remarcate. Nu există prea multă similaritate nici între ceea ce persistă în rândurile experţilor occidentali în sinologie şi indianistică şi faptul că mulţi cercetători profesionişti ai islamului din Europa şi din Statele Unite îşi petrec viaţa studiind subiectul şi considerând totuşi că este imposibil să-ţi placă religia şi cultura, şi chiar mai imposibil să le admiri.

A spune, aşa cum au făcut Lewis şi imitatorii lui, că asemenea observaţii sunt doar o chestiune de a adopta „cauze la modă” nu înseamnă tocmai a pune întrebarea de ce, de exemplu, atât de mulţi specialişti islamici au fost şi sunt încă, în mod curent, consultaţi de guverne şi chiar lucrează efectiv pentru guverne ale căror interese în lumea islamică sunt exploatarea economică, dominaţia sau agresiunea deschisă, sau de ce atât de mulţi cercetători ai islamului – ca Lewis însuşi – simt de bunăvoie că face parte din datoria lor să organizeze atacuri asupra popoarelor arabe sau islamice moderne cu pretenţia că, totuşi, cultura „clasică” islamică poate fi obiectul unei preocupări ştiinţifice dezinteresate. Spectacolul specialiştilor în istoria societăţilor islamice medievale, trimişi în misiuni ale Departamentului de Stat pentru a informa ambasadele din zona Golfului în privinţa intereselor de securitate ale Statelor Unite, nu sugerează în mod spontan nimic asemănător cu iubirea faţă de Elada, pe care Lewis o

atribuie domeniului prezumtiv înrudit al filologiei clasice.

De aceea, nu e surprinzător că domeniul orientalismului islamic şi arab, întotdeauna dispus să-şi nege complicitatea cu puterea statului, nu a produs niciodată, până de curând, o critică internă a afilierilor pe care tocmai le-am descris şi că Lewis poate face declaraţia uluitoare că o critică a orientalismului ar fi „lipsită de sens". Nu e surprinzător nici că, cu câteva excepţii, majoritatea criticii negative pe care cartea mea a reuşit să o provoace din partea „specialiştilor" se dovedeşte a fi, aşa cum a fost a lui Lewis, nimic altceva decât o descriere banală a unei proprietăţi încălcate de un delincvent violent. Singurii specialişti (din nou cu câteva excepţii) care au încercat să se ocupe de ceea ce am discutat – adică nu doar de conţinutul orientalismului, ci şi de relaţiile, afilierile, tendinţele sale politice, viziunea sa asupra lumii – au fost sinologi, indianişti şi generaţia mai tânără de cercetători ai Orientului Mijlociu, deschişi la influenţe mai noi, ca şi la argumentele politice atrase de critica orientalismului. Un exemplu este Benjamin Schwartz de la Harvard, care s-a folosit de ocazia discursului său din 1982 ca preşedinte al Asociaţiei de Studii Asiatice nu numai pentru a-şi exprima dezaprobarea faţă de criticile ce mi-au fost adresate, ci şi pentru a-mi saluta în mod intelectual argumentele.

Mulţi dintre arabiştii şi islamiştii mai vârstnici au reacţionat cu iritarea care, la ei, înlocuieşte analiza de sine; majoritatea au folosit cuvinte precum „dăunător", „dezonoare", „calomnie", de parcă însăşi critica ar fi fost o încălcare nepermisă a domeniului lor academic sacrosanct. În cazul lui Lewis, apărarea oferită este un act de rea-credinţă evidentă, deoarece el, mai mult decât majoritatea orientaliştilor, a fost un partizan politic pasionat împotriva cauzelor arabe (şi a altor cauze) în locuri precum Congresul Statelor Unite, revista *Commentary* etc. Răspunsul corect care ar trebui să i se dea ar include, astfel, o expunere a ceea ce, din punct de vedere politic şi

sociologic, reprezintă el atunci când pretinde că apără „onoarea” domeniului său, o apărare care, va fi suficient de evident, constituie o confecţionare minuţioasă a unor jumătăţi de adevăruri ideologice, destinate a induce în eroare cititorii nespecialişti.

Pe scurt, relaţia dintre orientalismul islamic sau arab şi cultura europeană modernă poate fi studiată fără a cataloga, în acelaşi timp, fiecare orientalist ce a trăit vreodată, fiecare tradiţie orientalistă sau fiecare scriere a orientaliştilor, fără a-i considera apoi la grămadă ca reprezentanţi ai unui imperialism corupt şi lipsit de valoare. Oricum, eu nu am făcut asta niciodată. Este retrograd să spui că orientalismul reprezintă o conspiraţie sau să sugerezi că „Occidentul” e rău: ambele se numără printre nebuniile pe care Lewis şi unul dintre epigonii săi, publicistul irakian Kanan Makiya, au avut îndrăzneala să mi le atribuie. Pe de altă parte, e ipocrit să suprimi contextele culturale, politice, ideologice şi instituţionale în care oamenii scriu, gândesc şi vorbesc despre Orient, fie că sunt specialişti sau nu. Şi, aşa cum am spus mai înainte, este extrem de important să înţelegi că motivul pentru care orientalismului i se opun atâţia neoccidentali raţionali este că discursul său modern este perceput corect ca discurs al puterii, cu originea într-o epocă a colonialismului, ceea ce constituie subiectul unui excelent simpozion recent, *Colonialism şi cultură5*. În acest tip de discurs, bazat mai ales pe presupunerea că islamul e monolitic şi neschimbător şi deci vandabil de către „experţi” pentru interese politice interne puternice, nici musulmanii, nici arabii, nici alt popor inferior şi dezumanizat nu se recunosc ca fiinţe umane sau pe observatorii lor ca simpli savanţi. Mai mult ca orice, ei văd în discursul orientalismului modern şi în omoloagele sale în materie de cunoştinţe similare despre americanii şi africanii de baştină o tendinţă cronică de a nega, de a suprima sau distorsiona contextul cultural al unor asemenea sisteme de gândire pentru a întreţine ficţiunea

dezinteresului său ştiinţific.

Totuşi, nu aş vrea să sugerez că, oricât de obişnuite ar fi păreri precum cele ale lui Lewis, ele sunt singurele ce au apărut ori s-au consolidat în ultimul deceniu şi jumătate. Cu toate acestea, e adevărat că, de la dezmembrarea Uniunii Sovietice, unii savanţi şi ziarişti din Statele Unite s-au grăbit să găsească într-un islam orientalizat un nou imperiu al răului. În consecinţă, atât presa scrisă, cât şi cea electronică a fost invadată de stereotipisme degradante care pun la grămadă islamul şi terorismul, arabii şi violenţa, Orientul şi tirania. Şi a mai existat o revenire, în diverse părţi ale Orientului Mijlociu şi îndepărtat, la religia nativistă şi la naţionalismul primar, iar unul dintre aspectele revoltătoare ale acestuia îl reprezintă *fatwa* iraniană contra lui Salman Rushdie. Dar asta nu e tot şi ceea ce vreau să fac în restul eseului meu este să vorbesc despre noile tendinţe din cercetare, critică şi interpretare, care, deşi acceptă premisele de bază ale cărţii mele, o depăşesc în diverse feluri, cred eu, ce ne îmbogăţesc sentimentul complexităţii experienţei istorice.

Niciuna dintre aceste tendinţe nu a apărut din neant, desigur, nici nu a dobândit statut de cunoştinţe şi practici în totalitate consacrate. Contextul material rămâne uluitor de agitat şi încărcat din punct de vedere ideologic, volatil, tensionat, schimbător şi chiar sângeros. Chiar dacă Uniunea Sovietică s-a dezmembrat, iar ţările din Europa de Est şi-au cucerit independenţa politică, modelele de putere şi dominaţie rămân neliniştitor de prezente. Sudul global – privit odată, în mod romantic şi chiar emoţional, ca lumea a treia – este prins într-o plasă a datoriilor, rupt în zeci de entităţi fragmentate sau incoerente, copleşit de problemele sărăciei, bolilor şi subdezvoltării, care au crescut în ultimii zece sau cincisprezece ani. Au dispărut mişcarea nealiniată şi liderii carismatici care s-au angajat în decolonizare şi în cucerirea independenţei. A reapărut un model îngrijorător de conflict etnic şi de războaie locale, nelimitat la Sudul global, cum atestă cazul tragic al

bosniacilor. Şi, în locuri precum America Centrală, Orientul Mijlociu şi Asia, Statele Unite rămân încă puterea dominantă, cu o Europă neliniştită şi încă neunificată în spatele lor.

Au apărut, în moduri şocant de dramatice, explicaţii pentru scena mondială actuală şi încercări de a o înţelege din punct de vedere cultural şi politic. Am menţionat deja fundamentalismul. Echivalentele laice sunt o revenire la naţionalism şi teoriile care accentuează distincţia radicală – o distincţie fals atotcuprinzătoare, cred eu – între diferitele culturi şi civilizaţii. Recent, de exemplu, profesorul Samuel Huntington de la Universitatea Harvard a avansat propunerea deloc convingătoare că bipolarismul Războiului Rece a fost înlocuit de ceea ce el numea „conflictul civilizaţiilor", o teză bazată pe premisa că civilizaţia occidentală, cea confuciană şi cea islamică, printre multe altele, au fost, mai degrabă, asemenea unor compartimente izolate etanş, ai căror adepţi erau, la bază, interesaţi mai ales să se lupte cu toţi ceilalţi.6

Acest lucru este absurd, întrucât unul din marile progrese din teoria culturală modernă este înţelegerea, aproape universal acceptată, a faptului că toate culturile sunt hibride şi eterogene şi că, aşa cum am afirmat în *Culture and Imperialism*, culturile şi civilizaţiile sunt atât de strâns legate între ele şi atât de interdependente, încât depăşesc orice posibilă descriere, unitară sau doar schiţată, a individualităţii lor. Cum se poate vorbi astăzi despre „civilizaţia occidentală decât ca despre o ficţiune ideologică, în mare măsură, care sugerează un fel de superioritate detaşată pentru un număr de valori şi idei, dintre care niciuna nu are o semnificaţie prea mare în afara istoriei cuceririlor, a imigrării, a călătoriilor şi a amestecului de popoare, ce le-au asigurat naţiunilor occidentale actualele lor identităţi mixte? Acest lucru este adevărat mai ales pentru Statele Unite, care pot fi descrise astăzi doar ca un palimpsest de rase şi culturi diferite, având o problematică istorie comună a cuceritilor, a

exterminărilor şi, desigur, a marilor realizări culturale şi politice.

Acesta a fost unul dintre mesajele sugerate de *Orientalism*, că orice încercare de a introduce în mod forţat culturile şi popoarele în genuri sau esenţe separate şi distincte pune în evidenţă nu doar reprezentările greşite şi falsificările ce rezultă, ci şi modul în care înţelegerea colaborează cu puterea pentru a produce lucruri precum „Orientul" sau „Occidentul".

Nu că Huntington şi, în urma lui, toţi teoreticienii şi susţinătorii unei tradiţii occidentale triumfătoare, ca Francis Fukuyama, nu ar fi păstrat o bună parte din autoritatea lor asupra conştiinţei publice. Au păstrat-o, aşa cum este evident în cazul simptomatic al lui Paul Johnson, odinioară un intelectual de stânga, acum un polemist social şi politic retrograd. În numărul din 18 aprilie 1993 al *New York Times Magazine*, o publicaţie deloc marginală, Johnson a publicat un eseu intitulat *Colonialism's Back – And Not a Moment Too Soon*[23], a cărui idee principală a fost că „naţiunile civilizate" trebuie să preia sarcina recolonizării ţărilor din lumea a treia, „unde condiţiile de bază ale vieţii civilizate au dispărut", şi s-o facă prin intermediul unui sistem de tutele impuse. Modelul său este în mod explicit un model colonial din secolul al XIX-lea: el afirmă că, pentru ca europenii să facă un comerţ profitabil, au trebuit să impună ordinea politică.

Argumentaţia lui Johnson are numeroase ecouri subterane în activitatea oamenilor politici americani, în mass-media şi, desigur, în însăşi politica externă a Statelor Unite, care rămâne intervenţionistă în Orientul Mijlociu, în America Latină şi în Europa de Est şi declarat misionară oriunde în altă parte, mai ales în politica faţă de Rusia şi fostele republici sovietice. Problema importantă, totuşi, este că s-a produs un dezacord în mare măsură neanalizat, dar serios, în conştiinţa publică între vechile idei privind hegemonia occidentală (din care făcea parte sistemul

23 Colonialismul se întoarce - şi deloc prea devreme (n. red.).

orientalismului) şi ideile mai noi ce au dobândit autoritate în rândurile comunităţilor marginalizate şi dezavantajate şi ale unei largi pături de intelectuali, universitari şi artişti. Nu mai este absolut deloc cazul acum ca popoarele neînsemnate – cele odinioară colonizate, căzute în sclavie, suprimate – să tacă sau să nu fie luate în seamă decât de bărbaţii mai vârstnici din Europa sau America. S-a produs o revoluţie atât de puternică în conştiinţa femeilor, a minorităţilor şi a categoriilor marginale, încât a afectat gândirea dominantă din toată lumea. Deşi aveam un oarecare sentiment al ei pe când lucram la *Orientalism* în anii 1970, este acum în mod atât de dramatic evidentă, încât atrage atenţia oricui e preocupat serios de studierea ştiinţifică şi teoretică a culturii.

Pot fi distinse două curente largi: postcolonialismul şi postmodernismul; utilizarea prefixului „post” sugerează nu atât sensul de trecere dincolo de cât, mai degrabă, aşa cum spune Ella Shohat într-un articol remarcabil despre postcolonial, „continuităţile şi discontinuităţile; dar accentul se pune pe noile moduri şi forme ale vechilor practici colonialiste, nu pe un «dincolo de»” 7. Atât postcolonialismul, cât şi postmodernismul au apărut ca teme înrudite ale angajării şi examinării în anii 1980 şi, în multe cazuri, au părut a considera lucrări precum *Orientalism* ca antecedente. Ar fi imposibil să intrăm aici în imensele dezbateri terminologice din jurul ambelor cuvinte, unele discutând la nesfârşit dacă expresiile trebuie scrise cu liniuţă despărţitoare sau împreună. Problema este aici nu de a discuta cazuri izolate de excese sau de jargon ridicol, ci de a localiza acele curente şi eforturi care, din perspectiva unei cărţi publicate în 1978, par acum, într-o oarecare măsură, să o implice în realităţile anului 1994.

O bună parte din lucrările cele mai interesante despre noua ordine politică şi economică se ocupă de ceea ce, într-un articol recent, Harry Magdoff a descris ca „globalizare”, un sistem prin care o mică elită financiară

şi-a extins puterea asupra întregului glob, ridicând preţurile la mărfuri şi servicii, redistribuind avuţia din sectoarele cu venituri mici (de obicei din lumea neoccidentală)

Postfaţă la ediţia din 1995

Î 5

către cele cu venituri mari.8 Pe lângă aceasta, aşa cum au discutat în termeni severi Masao Miyoshi şi Arif Dirlik, a apărut o nouă ordine transnaţională, în care statele nu mai au graniţe, munca şi veniturile sunt supuse doar unor manageri globali, iar colonialismul a reapărut sub forma servilismului Sudului faţă de Nord.9 Atât Miyoshi, cât şi Dirlik continuă arătând cum interesul universitarilor occidentali faţă de subiecte ca multiculturalismul şi „postcolonialismul" poate constitui, de fapt, o retragere culturală şi intelectuală din noile realităţi ale puterii globale: „De ce avem nevoie", spune Miyoshi, „este un examen politic şi economic riguros, mai degrabă decât un gest de necesitate pedagogică", exemplificat de „autoamăgirea liberală" din noile domenii, cum ar fi studiile culturale şi multiculturalismul (751).

Dar, chiar dacă luăm în serios asemenea prescripţii (ceea ce şi trebuie să facem), în experienţa istorică există o bază solidă pentru apariţia interesului din zilele noastre faţă depostmodernism şi de perechea sa mult diferită, postcolonialismul. În primul rând, este o înclinaţie eurocentrică mult mai mare la prima, unde predomină o accentuare teoretică şi estetică a localului şi a contingentului, ca şi lipsa de greutate aproape decorativă a istoriei, pastişei şi, mai presus de orice, a consumerismului. Primele studii asupra postcolonialului au aparţinut unor distinşi gânditori ca Anwar Abdel Malek, Samir Amin, C.L.R. James; aproape toate s-au bazat pe analiza dominaţiei şi a controlului, făcută din punctul de vedere fie al unei independenţe politice cucerite, fie al unui proiect liberaţionist neîncheiat. Totuşi, în timp ce postmodernismul într-una din cele mai celebre declaraţii

programatice ale sale (aparţinând lui Jean-François Lyotard) subliniază dispariţia marilor naraţiuni despre eliberare şi iluminare, activitatea primei generaţii de artişti şi de savanţi postcoloniali subliniază exact opusul: marile naraţiuni rămân, chiar dacă implementarea şi realizarea lor e acum în suspensie, amânată sau zădărnicită. Această diferenţă crucială între imperativele istorice şi politice urgente ale postcolonialismului şi detaşarea relativă a postmodernismului duce la perspective şi rezultate total diferite, deşi există o oarecare suprapunere între ele (în tehnica „realismului magic", de exemplu).

Cred că ar fi greşit să se sugereze că, în multe dintre cele mai bune lucrări postcoloniale care au proliferat atât de spectaculos de la începutul anilor 1980, nu s-a pus un mare accent pe local, regional şi contingent: s-a pus, dar mi se pare că se leagă, în cel mai interesant mod, în perspectiva sa generală, de o serie universală de preocupări, referitoare toate la eliberare, atitudini revizioniste faţă de istorie şi cultură, o utilizare larg răspândită a modelelor şi stilurilor teoretice recurente. Un motiv important a fost critica statornică a eurocentrismului şi a patriarhatului. În campusurile americane şi europene, în anii 1980, studenţii şi facultăţile, în egală măsură, s-au străduit să lărgească domeniul academic al aşa-numitelor programe universitare cu temă unică pentru a include scrieri ale femeilor, ale artiştilor şi gânditorilor neeuropeni, marginali. Acest lucru a fost însoţit de schimbări importante în abordarea studiilor zonale, aflate multă vreme sub autoritatea orientaliştilor clasici şi a omologilor lor din alte domenii. Antropologia, ştiinţa politică, literatura, sociologia şi mai ales istoria au resimţit efectele unei largi critici a surselor, ale introducerii teoriei şi ale eliminării perspectivei eurocentrice. Poate că activitatea revizionistă cea mai strălucită s-a desfăşurat nu în cadrul studiilor asupra Orientului Mijlociu, ci în domeniul indianisticii, odată cu apariţia Subaltern Studies

– un grup de savanţi şi cercetători remarcabili, conduşi de Ranajit Guha. Obiectivul lor a fost nimic altceva decât o revoluţie în istoriografie, ţelul imediat fiind de a salva scrierea istoriei indiene de sub dominaţia elitei naţionaliste şi de a restabili rolul important al săracilor din oraşe şi al maselor rurale. Cred că ar fi greşit să spunem că o asemenea activitate în special academică era uşor de cooptat şi putea colabora cu neocolonialismul „transnaţional". Trebuie să înregistrăm şi să recunoaştem realizarea, avertizând, în acelaşi timp, în legătură cu pericolele ulterioare.

Ce a fost de un interes special pentru mine e extinderea preocupărilor postcoloniale faţă de problemele de geografie. La urma urmei, *Orientalism* reprezintă un studiu bazat pe regândirea a ceea ce s-a crezut timp de secole că este o prăpastie de netrecut între Est şi Vest. Scopul meu, aşa cum am afirmat anterior, a fost nu atât să risipesc diferenţa însăşi – pentru cine poate nega rolul constitutiv al diferenţelor naţionale, ca şi culturale, în relaţiile dintre fiinţele umane – cât să contest ideea că diferenţa implică ostilitate, o serie reificată şi încremenită de esenţe opuse şi o întreagă cunoaştere antagonistă construită pe baza acestor lucruri. Ce am dorit eu în *Orientalism* a fost un nou mod de a concepe separările şi conflictele care au stimulat generarea ostilităţii, a războiului şi a controlului imperial. Şi, într-adevăr, una dintre cele mai interesante realizări ale studiilor postcoloniale a fost o reinterpretare a lucrărilor culturale canonice, nu pentru a le diminua importanţa sau a le denigra, ci pentru a reanaliza unele dintre presupunerile lor, depăşind autoritatea sufocantă pe care o are asupra lor o anumită variantă de dialectică binară de tip stăpân-sclav. Acesta a fost, cu siguranţă, efectul comparabil al unor romane izbitor de pline de ingeniozitate, precum *Midnight's Children* de Rushdie, al povestirilor lui C.L.R. James, al poeziei lui Aimé Césaire şi Derek Walcott, lucrări ale căror noi realizări formale îndrăzneţe constau, într-

adevăr, într-o reînsuşire a experienţei istorice a colonialismului revitalizată şi transformată într-o nouă estetică a reformulării adesea transcendente.

Se observă o dezvoltare similară în opera unui grup de distinşi scriitori irlandezi, care în 1980 s-au organizat într-un colectiv numit Field Day. Prefaţa la o culegere de lucrări ale lor spune:

(aceşti scriitori) credeau că Field Day putea şi trebuia să contribuie la soluţionarea crizei actuale prin analize ale opiniei consacrate, ale miturilor şi stereotipismelor ce au devenit atât un simbol, cât şi o cauză a situaţiei din prezent (între Irlanda şi Nord). Prăbuşirea aranjamentelor constituţionale şi politice şi recrudescenţa violenţei, pe care ei erau destinaţi s-o reprime sau s-o limiteze, a făcut ca aceasta să devină o necesitate mai urgentă în Nord decât în Republică… Compania a decis, astfel, să iniţieze o succesiune de publicaţii, începând cu o serie de pamflete (pe lângă o serie impresionantă de poezii de Seamus Heaney, de eseuri de Seamus Deane, de piese de teatru de Brian Friel şi Tom Paulin) unde natura problemei irlandeze putea fi analizată şi, în consecinţă, i se putea face faţă cu mai mult succes decât până acum.10

Ideea de a regândi şi de a reformula experienţele istorice care se bazau odată pe separarea geografică a popoarelor şi a culturilor se află în centrul unei întregi avalanşe de lucrări ştiinţifice şi critice. Poate fi găsită, pentru a menţiona doar trei titluri, în *Beyond Arabs and Jews*: *Remaking Levantine Culture* de Amiel Alcalay, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* de Paul Gilroy şi *Subiect to Others: British Women Writers and Colonial Slavery, 1670 – 1834* de Moira Ferguson.11 în aceste lucrări, domenii considerate odată ca fiind exclusiv ale unui popor, ale unui sex, ale unei rase sau ale unei clase sunt reexaminate, demonstrându-se că îi implică şi pe alţii. Reprezentat vreme îndelungată ca teren de luptă între arabi şi evrei, Levantul apare în cartea lui Alcalay ca

o cultură mediteraneeană, comună ambelor popoare; după părerea lui Gilroy, un proces similar modifică, ba chiar dublează, percepţia noastră legată de Oceanul Atlantic, considerat anterior ca fiind, în principal, un pasaj european. Şi, reexaminând relaţia antagonistă dintre proprietarii englezi de sclavi şi sclavii africani, Ferguson lasă să iasă în relief un model mai complex ce desparte femeia albă de bărbatul alb, având ca rezultat noi retrogradări şi dislocări în Africa.

Aş putea continua cu alte şi alte exemple. Voi încheia scurt, spunând că, deşi animozităţile şi nedreptăţile de la care a pornit interesul meu faţă de orientalism ca fenomen cultural şi politic există încă, acum cel puţin se acceptă în general că acestea reprezintă nu o ordine eternă, ci o experienţă istorică, al cărei sfârşit, sau măcar atenuare, poate fi aproape. Privind în urmă, de la distanţa ce ne-o permit cincisprezece ani plini de evenimente şi existenţa unui nou şi masiv demers interpretativ şi ştiinţific de a reduce efectele cătuşelor imperialiste aplicate gândirii şi relaţiilor umane, *Orientalism* a avut cel puţin meritul de a se înscrie declarat în lupta care continuă desigur în „Vest” şi în „Est” împreună.

E.W.S.

New York martie 1994

Note

Introducere

1. Thierry Desjardins, *Le Martyre du Liban*, Paris, Pion, 1976, p. 14.

2. K.M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*, Londra, George Allen & Unwin, 1959.

3. Denys Hay, *Europe*: *The Emergence of an Ideea*, ed a 2-a, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968.

4. Steven Marcus, The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography în Mid-Nineteenth Century England, 1966, ed. retip., New York, Bantam Books, 1967, pp. 200 – 219.

5. Vezi lucrarea mea *Criticism Between Culture and*

Sistem, Cambridge, Mass., Harvard University Press, în curs de apariţie.

6. Mai ales în lucrarea sa *American Power and the New Mandarins*: *Historical and Political Essays*, New York, Pantheon Books, 1969 şi *For Reasons of State*, New York, Pantheon Books, 1973.

7. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire*: *A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trad. Harry Zohn, Londra, New Left Books, 1973, p. 71.

8. Harry Bracken, *Essence*, *Accident and Race*, în „Hermathena", 116, iarna 1973, pp. 81 – 96.

9. Într-un interviu publicat în *Diacritics*, 6, nr. 3, toamna 1976, p. 38.

10. Raymond Williams, *The Long Revolution*, Londra, Chatto & Windus, 1961, pp. 66 – 67.

11. În lucrarea mea *Beginings*: *Intention and Method*, New York, Basic Books, 1975.

12. Louis Althusser, *For Marx*, trad. Ben Brewster, New York, Pantheon Books, 1969, pp. 65 – 67 (în rom. Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, trad. Adina şi Pavel Apostol, Maria Alexe, Bucureşti, Editura Politică, 1970, p. 43).

13. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950; Johann W. Flick, *Die Arabischen Studien în Europa bis în den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955; Dorothée Metlitzki, *The Matter of Araby în Medieval England*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1977.

14. E.S. Shaffer, „Kubla Khan" and the Fall of Jerusalem: The Mythological School în Biblical Criticism and Secular Literature, 1770 – 1880, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

15. George Eliot, *Middlemarch*: *A Study of Provincial Life*, 1872, ed. retip., Boston, Houghton Mifflin Co., 1956, p. 164 (în rom. George Eliot, *Middlemarch*, trad. Eugen B. Marian, Bucureşti, Editura Minerva, 1977, *vol. 1*, pp. 298 – 299).

16. Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks*: *Selections*, trad. şi ed. Quintin Hoare şi Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers, 1971, p. 324. Pasajul întreg, inexistent în traducerea lui Hoare şi Smith, se poate găsi în Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. Valentino Gerratana, Torino, Einaudi Editoare, 1975, vol. 2, p. 1363.

17. Raymond Williams, *Culture and Society*, *1780 – 1950*, Londra, Chatto & Windus, 1958, p. 376.

Capitolul 1. Domeniul orientalismului

1. Citatul acesta şi cele precedente din discursul lui Arthur James Balfour în faţa Camerei Comunelor au fost publicate în: Great Britain, *Parlamentary Debates* (Commons), ser. 5, 17, 1910, pp. 1140 – 1146. Vezi şi A.P. Thornton, *The Imperial Idea and Its Enemies*: *A Study în British Power*, Londra, MacMillan & Co., 1959, pp. 357 – 360. Discursul lui Balfour a fost o apărare a politicii lui Eldon Gorst în Egipt; pentru dezbaterea acestui subiect, vezi Peter John Dreyfus Mellini, *Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy în Egypt*, teză de doctorat nepublicată, Stanford University, 1971.

2. Denis Judd, *Balfour and the British Empire*: *A Study* în *Imperial Evolution*, *1874 – 1932*, Londra, MacMillan & Co., 1968, p. 286. Vezi şi p. 292: în 1926, Balfour vorbea – fără ironie – despre Egipt ca despre o „naţiune independentă”.

3. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Political and Literary Essays*, *1908 – 1913*, 1913, ed. retip., Freeport, N.Y., Books for Libraries Press, 1969, pp. 40, 53, 12 – 14.

4. Ibid., p. 171.

5. Roger Owen, The Influence of Lord Cromer’s Indian Experience on British Policy în Egypt 1883 – 1907, în Middle Eastern Affairs, Number Four: St. Anthony’s Papers Number 17, ed. Albert Hourani, Londra, Oxford University Press, 1965, pp. 109 – 139.

6. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, New York, Macmillan Co., 1908, vol. 2, pp. 146 – 167. Pentru o

concepţie britanică asupra politicii Marii Britanii în Egipt, care e total opusă celei a lui Cromer, vezi Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt*: *Being a Personal Narrative of Events*, New York, Alfred A. Knopf, 1922. Există o dezbatere importantă pe tema opoziţiei egiptene faţă de guvernarea britanică în Mounah A. Khouri, *Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882 – 1922*, Leiden, E.J. Brill, 1971.

7. Cromer, *Modern Egypt*, vol. 2, p. 164.

8. Citat în John Marlowe, *Cromer în Egypt*, Londra, Elek Books, 1970, p. 271.

9. Harry Magdoff, „Colonialism (1763-o. 1970)", *Encyclopaedia Britannica*, ed. a 15-a, 1974, pp. 893 – 894. Vezi şi D.K. Fieldhouse, *The Colonial Empires*: *A Comparative Survey from the Eighteenth Century*, New York, Delacorte Press, 1967, p. 178.

10. Citat în Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer*: *A Study* în *Anglo-Egyptian Relations*, New York, Frederick A. Praeger, 1969, p. 3.

11. Expresia poate fi găsită în Ian Hacking, The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference, Londra, Cambridge University Press, 1975, p. 17.

12. V.G. Kieman, The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man în an Age of Empire, Boston, Little, Brown & Co., 1969, p. 55.

13. Edgar Quinet, *Le Génie des religions*, în *Oeuvres complètes*, Paris, Paquerre, 1857, pp. 55 – 74.

14. Cromer, Political and Literary Essays, p. 35.

15. Vezi Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism*, New York, Random House, 1971, p. 40.

16. Henry A. Kissinger, *American Foreign Policy*, New York, W.W. Norton & Co., 1974, pp. 48 – 49.

17. Harold W. Glidden, *The Arab World*, în „American Journal of Psychiatry", 128, nr. 8, februarie 1972, pp. 984 – 988.

18. R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, p. 72. Vezi şi Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils*, New York, Hawthorn Books, 1961, pp. 65 – 66:

„De un interes special este canonul al unsprezecelea, care stabileşte că, la principalele universităţi, trebuie înfiinţate catedre de ebraică, greacă, arabă şi caldeeană. Sugestia îi aparţine lui Raymond Lull, care a susţinut că studierea arabei este cel mai bun mijloc pentru convertirea arabilor. Deşi canonul a rămas aproape fără efect, pentru că existau puţini profesori de limbi orientale, acceptarea sa indică răspândirea ideii misionare în Occident. Grigore X sperase deja convertirea mongolilor, iar călugării franciscani pătrunseseră departe în Asia, în zelul lor misionar. Deşi aceste speranţe nu au fost împlinite, spiritul misionar a continuat să se dezvolte". Vezi şi Johann W. Flick, *Die Arabischen Studien în Europa bis în den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955.

19. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950. Vezi şi V.-V. Barthold, *La Découverte de l'Asie*: *Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, trad. B. Nikitine, Paris, Payot, 1947, şi paginile relevante din Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie în Deutschland*, München, Gottafschen, 1869. Pentru o viziune opusă, instructivă, vezi James T. Monroe, *Islam and the Arabs în Spanish Scholarship*, Leiden, E.J. Brill, 1970.

20. Victor Hugo, *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy, Paris, Gallimard, 1964, vol. 1, p. 580.

21. Jules Mohl, Vingt-sept Ans d'histoire des éludes orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867, 2 vol., Paris, Reinwald, 1879 – 1880.

22. Gustave Dugat, Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIE au XIXe siècle, 2 vol., Paris, Adrien Maisonneuve, 1868 – 1870.

23. Vezi René Gétrard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris, Didier, 1963, p. 112.

24. Kieman, *Lords of Human Kind*, p. 131.

25. University Grants Committee, Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonie, East European and African Studies, Londra, Her Majesty's Stationery Office, 1961.

26. H.A.R. Gibb, *Area Studies Reconsidered*, Londra, School of Oriental and African Studies, 1964.

27. Vezi Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, cap. 1 – 7 (În rom. Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*. *Totemismul azi*, trad. I. Pecher, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970, cap. 1 – 7).

28. Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trad. Maria Jolas, New York, Orion Press, 1964.

29. Southern, Western Views of Islam, p. 14.

30. Aeschylus, *The Persians*, trad. Anthony J. Podleck, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1970, pp. 73 – 74 (în rom. Eschil, *Perşii*, trad. Alexandru Miran, Bucureşti, Editura Albatros, 1987, p. 49).

31. Euripides, *The Bacchae*, trad. Geoffrey S. Kirk, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1970, p. 3 (În rom. Euripide, *Bachantele*, trad., prefaţă şi note Alexandru Pop, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1965). Pentru alte discuţii privind distincţia Europa/Orient, vezi Santo Mazzarino, *Fra oriente e occidente*: *Ricerche di storia greca arcaica*, Florenţa, La Nuova Italia, 1947 şi Denys Hay, *Europe*: *The Emergence of an Ideea*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968.

32. Euripides, *Bacchae*, p. 52 (În rom. Euripide, *Bachantele*, p. 176).

33. René Grousset, L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient, Paris, Payot, 1946.

34. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Boston, Little, Brown & Co, 1855, vol. 6, p. 399 (În rom. Edward Gibbon, *Istoria declinului şi a prăbuşirii Imperiului Roman*, antologie, traducere şi prefaţă de Dan Hurmuzescu, Bucureşti,

Editura Minerva, 1976 – traducerea selectivă a cărţii omite, din păcate, anumite fragmente referitoare la Mahomed şi islam).

35. Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, Londra, Longmans, Green & Co., 1975, p. 56.

36. Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose*: *Islam and England During the Renaissance*, New York, Oxford University Press, 1937, p. 103.

37. Norman Daniel, *Islam and the West*: *The Making of an Image*, Edinburgh, University Press, 1960, p. 33. Vezi şi James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1964.

38. Daniel, *Islam and the West*, p. 252.

39. Ibid., pp. 259 – 260.

40. Vezi, de exemplu, William Wistar Confort, *The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic*, în „PMLA", 55, 1940, pp. 628 – 659.

41. Southern, *Western Views of Islam*, pp. 91 – 92, 108 – 109.

42. Daniel, *Islam and the West*, pp. 246, 96 şi passim.

43. Ibid., p. 84.

44. Duncan Black MacDonald, *Whither Islam*? în *Muslim World*, 23, ianuarie 1933, p. 2.

45. P.M. Holt, Introducere la *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Anne K.S. Lambton şi Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. XVI.

46. Antoine Galland, „Discurs" introductiv la Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient*, Haga, Neaulme & van Daalen, 1777, vol. 1, p. VII. Ceea ce subliniază Galland este că d'Herbelot a prezentat cunoştinţe reale, nu legende sau mituri de tipul celor legate de „minunile Estului" Vezi R. Wittkower, *Marvels of the East*: *A Study in the History of Monsters*, în „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 5, 1942, pp. 159 – 197.

47. Galland, „Discurs” introductiv la d’Herbelot, *Bibliothèque orientale*, pp. XVI, XXXIII. Pentru nivelul cunoştinţelor orientaliste imediat înainte de d’Herbelot, vezi V.J. Parry, *Renaissance Historical Literature în Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)*, în *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis şi P.M. Holt, Londra, Oxford University Press, 1962, pp. 277 – 289.

48. Barthold, *La Découverte de l’Asie*, pp. 137 – 138.

49. D’Herbelot, *Bibliothèque orientale*, vol. 2, p. 648.

50. Vezi şi Montgomery Watt, *Muhammad in the Eyes of the West*, în *Boston University Journal*, 22, nr. 3, toamna 1974, pp. 61 – 69.

51. Isaiah Berlin, *Historical Inevitability*, Londra, Oxford University Press, 1955, pp. 13 – 14.

52. Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, trad. Bernard Miall, New York, W.W. Norton & Co., 1939, pp. 234, 283.

53. Citat de Henri Baudet în *Paradise on Earth*: *Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, trad. Elizabeth Wentholt, New Haven, Conn., Yale University Press, 1965, p. XIII.

54. Gibbon, Decline and Fall of the Roman Empire, vol. 6, p. 289.

55. Baudet, *Paradise on Earth*, p. 4.

56. Vezi Fieldhouse, *Colonial Empires*, pp. 138 – 161.

57. Schwab, La Renaissance orientale, p. 30.

58. A.J. Arberry, *Oriental Essays*: *Portraits of Seven Scholars*, New York, Macmillan Co., 1960, pp. 30, 31.

59. Raymond Schwab, Vie d’Anquetil-Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron, Paris, Ernest Leroux, 1934, pp. 10, 96, 4, 6.

60. Arberry, *Oriental Essays*, pp. 62 – 66.

61. Frederick Eden Pargiter, ed., Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823 – 1923, Londra, Royal Asiatic Society, 1923, p. VIII.

62. Quinet, Le Génie des religions, p. 47.

63. Jeah Thiry, *Bonaparte en Égypte décembre 1797 – 24 août 1799*, Paris, Berger-Levrault, 1973, p. 9.

64. Constantin-François Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, Paris, Bossange, 1821, vol. 2, p. 241 şi passim.

65. Napoleon, Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798 – 1799: Mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon, Paris, Comou, 1843, vol. 1, p. 211.

66. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 126. Vezi şi Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*: *A Study în Cultural Encounters*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1963, pp. 12 – 20.

67. Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe, p. 22.

68. Citat din Arthur Helps, The Spanish Conquest of America, Londra, 1900, p. 196, de Stephen J. Greenblatt, Learning to Curse: Aspects of Lingvistic Colonialism in the Sixteenth Century, în First Images of America: The Impact of the New World on the Old, ed. Fredi Chiapelli, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 573.

69. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 200. Napoleon nu a fost pur şi simplu cinic. Se povesteşte despre el că discuta cu Goethe despre *Mahomet* al lui Voltaire şi apăra islamul. Vezi Christian Cherfils, *Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes*, Paris, A. Pedone, 1914, p. 249 şi passim.

70. Thiry, Bonaparte en Égypte, p. 434.

71. Hugo, Les Orientales, în Oeuvres poétiques, vol. 1, p. 684.

72. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy*, *ses contemporains et ses disciples*, Paris, Paul Geuthner, 1938, p. V.

73. Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expedition de l'armée française, publié par les ordres de să majesté l'empereur Napoléon le grand, 23 vol., Paris, Imprimerie impériale, 1809 – 1828.

74. Fourier, Préface historique, vol. 1 din Description de l'Égypte, p. 1.

75. Ibid., p. DI.

76. Ibid. p. XCII.

77. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, Histoire naturelle des poissons du Nil, vol. 17 din Description de l'Égypte, p. 2.

78. M. de Chabrol, Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Égypte, vol. 14 din Description de l'Égypte, p. 376.

79. Este evident în Baron Larrey, Notice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitent en Égypte, suivie de quelques réflexions sur l'embaumement des momies, vol. 13 din Description de l'Égypte.

80. Citat de John Marlowe, *The Making of the Suez*: *Canal*, Londra, Cresset Press, 1964, p. 31.

81. Citat în John Pudney, *Suez*: *De Lesseps' Canal*, New York, Frederick A. Praeger, 1969, pp. 141 – 142.

82. Marlowe, Making of the Suez Canal, p. 62.

83. Ferdinand de Lesseps, *Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du Canal de Suez*, Paris, Didier, 1881, vol. 5, p. 310. Pentru o bună descriere a lui de Lesseps şi a lui Cecil Rhodes ca mistici, vezi Baudet, *Paradise on Earth*, p. 68.

84. Citat în Charles Beatty, *De Lesseps of Suez*: *The Man and His Times*, New York, Harper & Brothers, 1956, p. 220.

85. De Lesseps, *Lettres, journal el documents*, vol. 5, p. 17.

86. Ibid., pp. 324 – 333.

87. Hayden White, *Metahistory*: *The Historical Imagination* in *Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, John's Hopkins University Press, 1973, p. 12.

88. Anwar Abdel Malek, *Orientalism în Crisis*, în *Diogenes*, 44, iarna 1963, pp. 107 – 108.

89. Friedrich Schlegel, Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beilrag zur Begründung der Altertumstunde, Heidelberg, Mohr & Zimmer, 1808, pp. 44

– 59; Schlegel, Philosophie der Geschichte: În achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828, ed. Jean-Jacques Anstett, vol. 9 din Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, ed. Ernest Behler, München, Ferdinand Schöningh, 1971, p. 275.

90. Léon Poliakov, *The Aryan Myth*: *A History of Racist and Nationalist Ideas în Europe*, trad. Edmund Howard, New York, Basic Books, 1974.

91. Vezi Derek Hopwood, The Russian Presence în Syria and Palestine, 1843 – 1943: Church and Politics in the Near East, Oxford, Clarendon Press, 1969.

92. A.L. Tibawi, *British Interests în Palestine*, *1800 – 1901*, Londra, Oxford University Press, 1961, p. 5.

93. Gérard de Nerval, *Oeuvres*, ed. Albert Béguin şi Jean Richet, Paris. Gallimard, 1960, vol. 1, p. 933.

94. Hugo, *Oeuvres poétiques*, vol. 1, p. 580.

95. Sir Walter Scott, *The Talisman*, 1825, ed. retip., Londra, J.M. Dent, 1914, pp. 38 – 39 (în rom. Walter Scott, *Talismanul*, trad. Al. Ştefănescu-Medeleni şi Al. Iacobescu, Bucureşti, Editura Saeculum, 1993, p. 32).

96. Vezi Albert Hourani, Sir Hamilton Gibb, 1895 – 1971, în Proceedings of the British Academy, 58, 1972, p. 495.

97. Citat de B.R. Jerman, *The Young Disraeli*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1960, p. 126. Vezi şi Robert Blake, *Disraeli*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1966, pp. 59 – 70.

98. *Flaubert în Egypt*: *A Sensibility on Tour*, trad. şi ed. Francis Steegmuller, Boston, Little, Brown & Co., 1973, pp. 44 – 45. Vezi Gustave Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau, Paris, Gallimard, 1973, vol. 1, p. 542.

99. Acesta este argumentul prezentat de Carl H. Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1931.

100. Vezi Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour* al-*Hallaj*, Paris, Paul Geuthner, 1922.

101. Abdel Malek, *Orientalism în Crisis*, p. 112.

102. H.A.R. Gibb. *Modern Trends în Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947, p. 7.

103. Gibb, Area Studies Reconsidered, pp. 12, 13.

104. Bernard Lewis, *The Return of Islam*, în *Commentary*, ianuarie 1976, pp. 39 – 49.

105. Vezi Daniel Lemer şi Harold Lasswell, ed., *The Policy Sciences*: *Recent Developments în Scope and Method*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1951.

106. Morroe Berger, *The Arab World Today*, Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1962, p. 158.

107. Există o trecere în revistă şi o critică a unor asemenea atitudini în Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trad. Brian Pearce, New York, Pantheon Books, 1973.

108. Ibrahim Abu-Lughod, Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics, în Review of Politics, 28, nr. 4, octombrie 1966, p. 475.

Capitolul 2. Structuri şi restructurări orientaliste

1. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, vol. 2 din *Oeuvres*, ed. A. Thibaudet şi R. Dumesnil, Paris, Gallimard, 1952, p. 985 (în rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 3, *Bouvard şi Pécuchet*, trad. Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1984, p. 261).

2. Există o descriere clarificatoare a acestor viziuni şi utopii în Donald G. Charlton, *Secular Religions în France, 1815 – 1870*, Londra, Oxford University Press, 1963.

3. M.H. Abrams, Natural Supematuralism: Tradition and Revolution in Romantic Literature, New York, W.W. Norton & Co., 1971, p. 66.

4. Pentru materiale clarificatoare vezi John P. Nash, *The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18 th-19th Centuries*, în *Manchester Egyptian and Oriental Society Journal*, 15, 1930, pp. 33 – 39; de asemenea John F. Laffey, *Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century*: *The Case of Lyon, in French Flistorical Studies*, 6, nr. 1, primăvara 1969, pp. 78 – 92 şi R. Leportier, *L'Orient Porte des îndes*,

Paris, Éditions France-Empire, 1970. Există multe informaţii în Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIE et XVIIIe siècles*, 2 vol., Paris, Imprimerie naţionale, 1902 şi în Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology* in the *Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964, ca şi în Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh, University Press, 1966. Două scurte studii indispensabile sunt Albert Hourani, *Islam and the Philosophers of History*, în *Middle Eastern Studies*, 3, nr. 3, aprilie 1967, pp. 206 – 268 şi Maxime Rodinson, *The Western Image and Western Studies of Islam*, în *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht şi C.E. Bosworth. Oxford, Clarendon Press, 1974, pp. 9 – 62.

5. P.M. Holt, *The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale*, în *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis şi P.M. Holt, Londra, Oxford University Press, 1962, p 302. Vezi şi Holt, *The Study of Modern Arab History*, Londra, School of Oriental and African Studies, 1965.

6. Concepţia lui Herder ca populist şi pluralist este susţinută de Isaiah Berlin, *Vico and Herder*: *Two Studies in the History of Ideas*, New York, Viking Press, 1976.

7. Pentru o dezbatere cu privire la asemenea motive şi reprezentări, vezi Jean Starobiński, *The Invention of Liberty, 1700 – 1789*, trad. Bernard C. Smith, Geneva, Skira, 1964.

8. Există un număr mic de studii legate de acest subiect prea puţin cercetat. Câteva bine cunoscute sunt: Martha P. Conant, *The Oriental Tale în England in the Eighteenth Century*, 1908, ed. retip., New York, Octagon Books, 1967; Marie E. de Meester, *Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century*, în *Anglistische Forschungen*, nr. 46, Heidelberg, 1915; Byron Porter Smith, *Islam in English Literature*, Beirut, American Press, 1939. Vezi şi Jean-Luc Doutrelant, *L'Orient tragique* au XVIIIe siècle, în Revue des Sciences Humaines, 146,

aprilie-iunie 1972, pp. 255 – 282.

9. Michel Foucault, *The Order of Things*: *An Archeology of the Human Sciences*, New York, Pantheon Books, 1970, pp. 138, 144 (în rom. Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile*. *O arheologie a ştiinţelor umane*, trad. Bogdan Ghiu şi Mircea Vasilescu, Bucureşti, Editura Univers, 19%, pp. 182, 189). Vezi şi François Jacob, *The Logic of Life*. *A History of Heredity*, trad. Betty E. Spillmann, New York, Pantheon Books, 1973, p. 50 şi passim, şi Georges Canguilhem, *La Connaissance de la Vie*, Paris, Gustave-Joseph Vrin, 1969, pp. 44 – 63.

10. Vezi John G. Burke, The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology, în The Wild Man Within: An Image în Western Thought from the Renaissance to Romanticism, ed. Edward Dudley şi Maximillian E. Novak, Pittsburgh, Pa., University of Pittsburgh Press, 1972, pp. 262 – 268. Vezi şi Jean Biou, Lumières et anthropophagie, în Revue des Sciences Humaines, 146, aprilie-iunie 1972, pp. 223 – 234.

11. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy*: *Ses Contemporains et ses disciples*, Paris, Paul Geuthner, 1938, p. 111.

12. Pentru aceasta şi pentru alte detalii, vezi ibid., pp. I-XXXIII.

13. Duc de Broglie, *Eloge de Silvestre de Sacy*, în Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, Paris, E. Ducrocq, 1833, p. XII.

14. Bon Joseph Dacier, Tableau historique de l'édition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789, Paris, Imprimerie impériale, 1810, pp. 23, 35, 31.

15. Michel Foucault, *Discipline and Punish*: *The Birth of the Prison*, trad. Alan Sheridan, New York, Pantheon Books, 1977, pp. 193 – 194 (în rom. Michel Foucault, *A supraveghea şi a pedepsi*. *Naşterea închisorii*, trad. şi note Bogdan Ghiu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, pp. 284 – 290).

16. Broglie, Éloge de Silvestre de Sacy, p. 107.

17. Sacy, Mélanges de littérature orientale, pp. 107, 110, 111 – 112.

18. Silvestre de Sacy, Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes, vol. 1, 1826, ed. retip., Osnabrück, Biblio Verlag, 1973, p. VIII.

19. Pentru noţiunile de „supplementarity" (suplimentaritate), „supply" (a oferi) şi „supplication" (implorare), vezi Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 203 şi passim.

20. Pentru o listă parţială a studenţilor săi şi influenţa exercitată de el, vezi Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien în Europa bis în den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955, pp. 156 – 157.

21. Caracterizarea unei arhive de către Foucault poate fi găsită în *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trad. A.M. Sheridan Smith şi Rupert Sawyer, New York, Panthéon Books, 1972, pp. 79 – 131 (în rom. Michel Foucault, *Arheologia cunoaşterii*, trad., note şi postfaţă Bogdan Ghiu, Bucureşti, Editura Univers, 1999, pp. 95 – 163). Gabriel Monod, unul dintre contemporanii mai tineri şi foarte perspicace ai lui Renan, remarcă faptul că Renan nu a fost nicidecum un revoluţionar în lingvistică, arheologie sau exegeză; totuşi, pentru că avea cunoştinţele cele mai vaste şi mai precise din epoca sa, a fost reprezentantul ei cel mai important (*Renan, Taine, Michelet*, Paris, Calmann-Lévy, 1894, pp. 40 – 41). Vezi şi Jean-Louis Dumas, *La Philosophie de l'histoire de Renan*, în *Revue de Mitaphysique et de Morale*, 77, nr. 1, ianuarie-martie 1972, pp. 100 – 128.

22. Honoré de Balzac, *Louis Lambert*, Paris, Calmann-Lévy, s.a., p. 4.

23. Observaţiile lui Nietzsche legate de filologie se

găsesc în întreaga lui operă. Vezi mai ales notele sale la Wir *Philologen* luate din carnetele pentru perioada ianuarie-iulie 1875, traduse de William Arrowsmith ca *Notes for „We Philologists"*, în *Arion*, N.S. 1/2, 1974, pp. 279 – 380 (în rom. Friedrich Nietzsche, *Noi*, *filologii*, trad., studiu introd. şi note de Vasile Muscă, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994, pp. 81, 56); de asemenea, pasajele despre limbă şi perspectivism din *The Will to Power*, trad. Walter Kaufmann şi R.J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1968.

24. Ernest Renan, *L'Avenir de la science*: *Pensées de 1848*, ed. a 4-a, Paris, Calmann-Lévy, 1890, pp. 141, 142 – 145, 146, 148, 149.

25. Ibid., p. XIV şi passim.

26. Întregul capitol de început – cartea 1, capitolul 1 – din *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, în *Oeuvres complètes*, ed. Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy, 1947 – 1961, vol. 8, pp. 143 – 163, este o adevărată enciclopedie a prejudecăţilor rasiale îndreptate împotriva semiţilor (adică a musulmanilor şi a evreilor). Restul tratatului e presărat cu generozitate cu aceleaşi noţiuni, la fel ca multe din celelalte lucrări ale lui Renan, inclusiv *L'Avenir de la science*, mai ales notele lui Renan.

27. Ernest Renan, *Correspondence*; *1846 – 1871*, Paris, Calmann-Lévy, 1926, vol. 1, pp. 7 – 12.

28. Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, în *Oeuvres complètes*, vol. 2, p. 892. Două lucrări ale lui Jean Pommier tratează în detaliu oscilaţia lui Renan între religie şi filologie: *Renan, d'après des documents inédits*. Paris, Perrin, 1923, pp. 48 – 68, şi *La Jeunesse clericale d'Ernest Renan*, Paris, Les Belles Lettres, 1933. Există o relatare mai recentă în J. Chaix-Ruy, *Ernest*

Renan, Paris, Emmanuel Vitte, 1956, pp. 89 – 111. Descrierea standard – făcută în termenii vocaţiei religioase a lui Renan – este încă valabilă: Pierre Lasserre, *La Jeunesse d'Ernest Renan*: *Histoire de la crise religieuse au*

XIXe siècle, 3 vol., Paris, Garnier Frères, 1925. În vol. 2, pp. 50 – 166 şi 265 – 298 sunt relevatoare în privinţa relaţiilor dintre filologie, filosofie şi ştiinţă.

29. Ernest Renan, Des services rendus aux sciences historiques par la philologie, în Oeuvres complétés, vol. 8, p. 1228.

30. Renan, *Souvenirs*, p. 892.

31. Foucault, *The Order of Things*, pp. 290 – 300 (în rom. Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile*, pp. 331 – 355). Alături de discreditarea originilor divine ale limbii, un număr de alte evenimente – Potopul, construirea Turnului Babel – sunt discreditate ca explicaţii. Cea mai cuprinzătoare istorie a teoriilor privind originea limbii este Amo Borst, *Der Turmbau von Babel*: *Geschichte der Meinungen Über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 6 vol., Stuttgart, Anton Hiersemann, 1957 – 1963.

32. Citat de Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950, p. 69. Despre pericolele trecerii prea rapide la generalităţi privind descoperirile orientale, vezi reflecţiile distinsului sinolog contemporan Abel Rémusat, *Mélanges posthumes d'histoire et littérature orientales*, Paris, Imprimerie royale, 1843, p. 226 şi passim.

33. Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, cap. 16, în *Selected Poetry and Prose of Coleridge*, ed. Donald A. Stauffer, New York, Random House, 1951, pp. 276 – 277.

34. Benjamin Constant, *Oeuvres*, ed. Alfred Roulin, Paris, Gallimard, 1957, p. 78.

35. Abrams, Natural Supernaturalism, p. 29.

36. Renan, De l'origine du langage, în Oeuvres complètes, vol. 8, p. 122.

37. Renan, De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation, în Oeuvres complètes, vol. 2, p. 320.

38. Ibid., p. 333.

39. Renan, *Trois Professeurs au Collège de France*:

Étienne Quatremère, în *Oeuvres complètes*, vol. 1, p. 129. Renan nu a greşit în privinţa lui Quatremère, care avea talentul de a alege subiecte de studiu interesante şi de a le face apoi neinteresante. Vezi eseurile sale *Le Goût des livres chez les orientaux* şi *Des sciences chez les arabes*, în *Mélanges d'histoire et de philologie orientales*, Paris, E. Ducrocq, 1861, pp. 1 – 57.

40. Honoré de Balzac, *La Peau de chagrin*, vol. 9 (*Études philosophiques* 1) în *La Comédie humaine*, ed. Marcel Bouteron, Paris, Gallimard, 1950, p. 39 (în rom. Balzac, *Opere*, vol. 1, *Pielea de sagri*, trad. Pericle Martinescu.

Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, 1955, pp. 346 – 347); Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 134.

41. Vezi, de exemplu, De l'origine du langage, p. 102 şi Histoire générale, p. 180.

42. Renan, *L'Avenir de la science*, p. 23. Întregul pasaj sună astfel: „În ceea ce mă priveşte, eu nu cunosc decât un singur rezultat al ştiinţei, acela de a rezolva enigma, de a spune definitiv omului cuvântul lucrurilor, de a i-l explica, de a-i da, în numele singurei autorităţi legitime, care e natura umană întreagă, simbolul pe care religiile i-l dădeau de-a gata şi pe care el nu-l mai poate accepta".

43. Vezi Madeleine V. – David, Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIE et XVIIIe siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes, Paris, S.E.V.P.E.N., 1965, p. 130.

44. Renan e menţionat doar în trecere în lucrarea lui Schwab, *La Renaissance orientale*, deloc în cartea lui Foucault, *The Order of Things* şi numai pe un ton dispreţuitor de către Holger Pederson în *The Discovery of Language*: *Lingvistic Science in the Nineteenth Century*, trad. John Webster Spargo, 1931, ed. retip., Bloomington, Indiana University Press, 1972. Max Millier în *Lectures on the Science of Language*, 1861 – 1864, ed. retip., New

York, Scribner, Armstrong & Co., 1875 şi Gustave Dugat în *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII*E *au XIXe siècle*, 2 vol., Paris, Adrien Maisonneuve, 1868 – 1870, nu-l menţionează deloc pe Renan. James Darmesteter, *Essais Orientaux*, Paris, A. Lévy, 1883 – unde primul articol îl reprezintă o istorie, *L'orientalisme en France* –, este dedicat lui Renan, dar nu-i menţionează contribuţia. Există şase note scurte privind opera lui Renan în cartea enciclopedică (şi extrem de valoroasă), aproape un jurnal de bord, a lui Jules Mohl, *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales*: *Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 186*7, 2 vol., Paris, Reinwald, 1879 – 1880.

45. În lucrările care se ocupă de rase şi rasism, Renan are o poziţie importantă. Apare în următoarele: Ernest Seillière, *La Philosophie de l'impérialisme*, 4 vol., Paris, Pion, 1903 – 1908, Théophile Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIIIe siècle et son expansion au XIXe siècle*, Bruxelles, Hayez, 1922, Erich Voegelin, *Rosse und Staat*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933, şi aici mai trebuie menţionată lucrarea sa *Die Rassenidee* in der *Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin, Junker und Dunnhaupt, 1933, care, deşi nu se ocupă de epoca lui Renan, constituie un complement important la *Rosse und Slaat*, şi Jacques Barzun, *Race*: *A Study în* Modern *Superstition*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1937.

46. În *La Renaissance orientale*, Schwab are câteva pagini strălucite despre muzeu, despre paralelismul între biologie şi lingvistică şi despre Cuvier, Balzac şi alţii; vezi p. 323 şi passim. În privinţa bibliotecii şi a importanţei sale pentru cultura de la jumătatea secolului al XIX-lea, vezi Foucault, *La Bibliothèque fantastique*, care e prefaţa sa la Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 7 – 33. Îi sunt îndatorat profesorului Eugenio Donato pentru că mi-a atras atenţia asupra acestor probleme; vezi articolul său *A Mere Labyrinth of Letters*. *Flaubert and the Questfor Fiction*, în Modern *Language*

Notes, 89, nr. 6, decembrie 1974, pp. 885 – 910.

47. Renan, *Histoire générale*, pp. 145 – 146.

48. Vezi *L'Avenir de la science*, p. 508 şi passim.

49. Renan, *Histoire générale*, p. 214.

50. Ibid., p. 527. Această idee îşi are originea în distincţia făcută de Friedrich Schlegel între limbile organice şi cele aglutinante, un exemplu al celui de al doilea tip fiind limbile semitice. Humboldt face aceeaşi distincţie, la fel ca şi majoritatea orientaliştilor începând cu Renan.

51. Ibid., pp. 531 – 532.

52. Ibid., p 515 şi passim.

53. Vezi Jean Seznec, *Nouvelles Études sur „La Tentation de Saint Antoine"*, Londra, Warburg Institute, 1949, p. 80.

54. Vezi Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique: Des monstruoşités humaines*, Paris, publicată de autor, 1822. Titlul complet al lucrării lui Isidore Geoffroy Saint-Hilaire este: *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez* l'homme *et les animaux, ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence psysiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruoşités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie*, 3 vol., Paris, J.-B. Baillière, 1832 – 1836. Există câteva pagini valoroase despre ideile biologice ale lui Goethe în Erich Heller, *The Disinherited Mind*, New York, Meridian Books, 1959, pp. 3 – 34. Vezi şi Jacob, *The Logic of Life* şi Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, pp. 174 – 184, pentru relatări foarte interesante privind locul celor doi Saint-Hilaire în dezvoltarea ştiinţelor naturale.

55. E. Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, pp. XXII-XXIII.

56. Renan, *Histoire générale*, p. 156.

57. Renan, *Oeuvres complètes*, vol. 1, pp. 621 – 622 şi passim. Vezi H.W. Wardman, *Ernest Renan*: *A Criticai*

Biography, Londra, Athlone Press, 1964, p. 66 şi passim, pentru o descriere rafinată a vieţii domestice a lui Renan; deşi nu se doreşte stabilirea forţată a unei paralele între biografia lui Renan şi ceea ce am numit eu lumea sa „masculină", descrierile lui Wardman din această carte sunt cu adevărat sugestive, cel puţin pentru mine.

58. Renan, Des services rendus aux sciences historiques par la philologie, în Oeuvres complètes, vol. 8, pp. 1228, 1232.

59. Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge*: *Philosophy*, *Science*, *and History since Hegel*, trad. William H. Woglom şi Charles W. Hendel, New Haven, Conn., Yale University Press, 1950, p. 307.

60. Renan, *Réponse au discours de réception de M. de Lesseps (23 avril 1885)*, în *Oeuvres complètes*, vol. 1, p. 817. Totuşi, valoarea faptului de a fi cu adevărat contemporan a fost cel mai bine prezentată cu referire la Renan de către Sainte-Beuve în articolele sale din iunie 1862. Vezi şi Donald G. Charlton, *Pozitivist Thought în France During the Second Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1959 şi *Secular Religions în France*. Şi Richard M. Chadboume, *Renan and Sainte-Beuve*, în *Romanic Review*, 44, nr. 2, aprilie 1953, pp. 126 – 135.

61. Renan, *Oeuvres complètes*, vol 8, p. 156.

62. În scrisoarea sa din 26 iunie 1856 către Gobineau, în *Oeuvres complètes*, vol. 10, pp. 203 – 204. Ideile lui Gobineau au fost exprimate în *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853 – 1855.

63. Citat de Albert Hourani în excelentul său articol *Islam and the Philosophers of History*, p. 222.

64. Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduclion de toutes les tribus sous la loi musulmane, 1847 – 1848, ed. retip., Graz, Austria, Akademische Druck – und Verlagsanstalt, 1967, vol. 3, pp. 332 – 339.

65. Thomas Carlyle, *On Heroes*, *Hero-Worship*, *and*

the Heroic în *History*, 1841, ed. retip., New York, Longmans, Green & Co., 1906, p. 63 (în rom. Thomas Carlyle, *Cultul eroilor*, trad. Mihai Avădanei, Iaşi, Institutul European, 1998, p. 81).

66. Experienţele trăite de Macaulay în India sunt descrise de G. Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay*, New York, Harper & Brothers, 1875, vol. 1, pp. 344 – 371. Textul complet al lucrării lui Macaulay *Minute* poate fi găsit în Philip D. Curlin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization*, New York, Walker & Co., 1971, pp. 178 – 191. Unele consecinţe ale concepţiilor lui Macaulay pentru orientalismul britanic sunt discutate în A.J. Arberry, *British Orientalists*, Londra, William Collins, 1943.

67. John Henry Newman, *The Turks în Their Relation to Europe*, vol. 1 din *Historical Sketches*, 1853, ed. retip., Londra, Longmans, Green & Co., 1920.

68. Vezi Marguerite-Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers éteints*, Paris, Jules Tardieu, 1858.

69. Karl Marx, *Surveys from Exile*, ed. David Fembach, Londra, Pelican Books, 1973, pp. 306 – 307.

70. Ibid., p. 320.

71. Edward William Lane, Prefaţa autorului la *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 1836, ed. retip., Londra, J.M. Dent, 1936, pp. XX, XXI.

72. Ibid., p. 1.

73. Ibid., pp. 160 – 161. Biografia standard a lui Lane, publicată în 1877, a fost scrisă de strănepotul său, Stanley Lane-Poole. Există o prezentare simpatetică a lui Lane făcută de A.J. Arberry în *Oriental Essays*: *Portraits of Seven Scholars*, New York, Macmillan Co., 1960, pp. 87 – 121.

74. Frederick Eden Pargiter, ed., Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823 – 1923, Londra, Royal Asiatic Society, 1923, p. X.

75. Société asiatique: Livre du centenaire, 1822 –

1922, Paris, Paul Geuthner, 1922, pp. 5 – 6.

76. Johann Wolfgang von Goethe, *West-ostlicher Divan*, 1819, ed. retip., München, Wilhelm Golmann, 1958, pp. 8 – 9, 12 (în rom Goethe, *Opere*, vol. 1, *Poezia*, *Divanul occidental-oriental*, *Hegira*, trad. N. Argintescu-Amza, *Talismane*, trad. A. Covad, Bucureşti, Editura Univers, 1984, pp. 204, 205). Numele lui Sacy este invocat cu veneraţie în aparatul critic al lui Goethe la *Divan*.

77. Victor Hugo, *Les Orientales*, în *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy, Paris, Gallimard, 1964, vol. 1, pp. 616 – 618.

78. François-René de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages*, ed. Maurice Regard, Paris, Gallimard, 1969, vol. 2, p. 702.

79. Vezi Henri Bordeaux, *Voyageurs d'Orient*: *Des pèlerins aux méharistes de Palmyre*, Paris, Plon, 1926. Am considerat utile ideile teoretice despre pelerini şi pelerinaje din Victor Turner, *Dramas*, *Fields*, *and Metaphors*: *Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1974, pp. 166 – 230.

80. Hassan al-Nouty, Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrés, Paris, Nizet, 1958, pp. 47 – 48, 277, 272.

81. Chateaubriand, *Oeuvres*, vol. 2, pp. 702 şi nota, 1684, 769 – 770, 769, 701, 808, 908.

82. Ibid., pp. 1011, 979, 990, 1052.

83. Ibid., p. 1069.

84. Ibid., p. 1031.

85. Ibid., p. 999.

86. Ibid., pp. 1126 – 1127, 1049.

87. Ibid., p. 1137.

88. Ibid., pp. 1148, 1214.

89. Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*, 1835, ed. retip., Paris, Hachette, 1887, vol. 1, pp. 10, 48 – 49, 179, 178, 148, 189, 118, 245 – 246, 251.

90. Ibid., vol. 1, p. 363, vol. 2, pp. 74 – 75, vol. 1, p. 475.

91. Ibid., vol. 2, pp. 92 – 93.

92. Ibid., vol. 2, pp. 526 – 527, 533. Două lucrări importante ale unor autori francezi despre Orient sunt Jean-Marie Carré, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, 2 vol., Cairo, Institut français d'archéologie orientale, 1932 şi Moënis Taha-Hussein, *Le Romantisme français et l'Islam*, Beirut, Dar-el-Maeref, 1962.

93. Gérard de Nerval, *Les Filles du feu*, în *Oeuvres*, ed. Albert Béguin şi Jean Richet, Paris, Gallimard, 1960, vol. 1, pp. 297 – 298 (în rom. Gérard de Nerval, *Fiicele Focului*, trad. Gellu Naum, Bucureşti, Editura Univers, 1974, p. 180).

94. Mario Praz, *The Romantic Agony*, trad. Angus Davison, Cleveland, Ohio, World Publishing Co., 1967.

95. Jean Bruneau, *Le „Conte Oriental" de Flaubert*, Paris, Denoël, 1973, p. 79.

96. Toate acestea sunt luate în considerare de Bruneau în ibid.

97. Nerval, *Voyage en Orient*, în *Oeuvres*, vol 2, pp. 68, 194, 96, 342 (în rom Gérard de Nerval, *Călătorie în Orient*, trad. Micaela Slăvescu, Bucureşti, Editura Univers, 1977, pp. 73, 193, 199, 100, 347 – 348).

98. Ibid., p. 181 (în rom. Nerval, *Călătorie în Orient*, p. 186).

99. Michel Butor, *Travel and Writing*, trad. John Powers şi K. Lisker, în „Mozaic", 8, nr. 1, toamna 1974, p. 13.

100. Nerval, *Voyage en Orient*, p. 628 (în rom. Nerval, *Călătorie în Orient*, p. 629).

101. Ibid., pp. 706, 718.

102. *Flaubert în Egypt*: *A Sensibility on Tour*, trad. Şi ed. Francis Steegmuller, Boston, Little, Brown & Co., 1973, p. 200. Am mai consultat următoarele texte, în care se găseşte întregul material „oriental" al lui Flaubert: *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert*, Paris, Club de l'Honnête homme, 1973, vol. 10, 11; *Les Lettres d'Égypte, de Gustave Flaubert*, ed. A. Youssef Naaman, Paris, Nizet,

1965; Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau, Paris, Gallimard, 1973, vol. 1, p. 518 ş.a.

103. Harry Levin, *The Gates of Horn*: *A Study of Five French Realists*, New York, Oxford University Press, 1963, p. 285.

104. *Flaubert în Egypt*, pp. 173, 75 (În rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 4, *Corespondenţă*, trad. Liliana Alexandrescu-Pavlovici, Bucureşti, Editura Univers, 1985, p. 80).

105. Levin, *Gates of Hom*, p. 271.

106. Flaubert, *Catalogue des opinions chic*, în *Oeuvres*, vol 2, p 1019 (În rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol 3, *Dicţionar de idei primite de-a gata*, trad. Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1984. p 302).

107. Flaubert în Egypt, p. 65.

108. Ibid., pp. 220, 130.

109. Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, în *Oeuvres*, vol. 1, p. 85 (în rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 2. *Ispitirea Sfântului Anton*, trad. Mihai Murgu, Bucureşti, Editura Univers, 1982, p. 471).

110. Vezi Flaubert, *Salammbô*, în *Oeuvres*, vol. 1, p. 809 ş.a. (În rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 1, *Salammbô*, trad Al. Hodoş, Bucureşti, Editura Univers, 1979, p. 432 ş.a.). Vezi şi Maurice Z. Shroder, *On Reading* Salammbô, în „L'Esprit créateur", 10, nr. 1, primăvara 1970, pp. 24 – 35.

III. Flaubert în Egypt, pp. 198 – 199.

112. Foucault, La Bibliothèque fantastique, în Flaubert, La Tentation de Saint Antoine, pp. 7 – 33.

113. Flaubert în Egypt, p. 79.

114. Ibid., pp. 211 – 212.

115. Pentru o discuţie pe tema acestui proces, vezi Foucault, *Archaeology of Knowledge* şi Joseph Ben-David, *The Scientist's Role* în *Society*, Englewood Cliffs, N.]., Prentice-Hall, 1971. Vezi şi Edward W. Said, *An Ethics of Language*, în „Diacritics", 4, nr. 2, vara 1974, pp. 28 – 37.

116. Vezi listele importante din Richard Bevis,

Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East, Boston, G.K. Hall & Co., 1973.

117. Pentru discuţii privind călătorii americani, vezi Dorothée Metlitski Finkelstein, *Melville's Orienda*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1961 şi Franklin Walker, *Irreverent Pilgrims*: *Melville*, *Browne*, *and Mark Twain in the Holy Land*, Seattle, University of Washington Press, 1974.

118. Alexander William Kinglake, *Cothen*, *or Traces of Travel Brought Home from the East*, ed. D.G. Hogarth, 1844, ed. retip., Londra, Henry Frowde, 1906, pp. 25, 68, 241, 220.

119. Flaubert în Egypt, p. 81.

120. Thomas J. Assad, *Three Victorian Travellers*: *Burton*, *Blunt and Doughty*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 5.

121. Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to* al-*Madinah and Meccah*, ed. Isabel Burton, Londra, Tylston & Edwards, 1893, vol. 1, pp. 9, 108 – 110.

122. Richard Burton, *Terminal Essay*, în *The Book of the Thousand and One Nights*, Londra, Burton Club, 1886, vol. 10, pp. 63 – 302.

123. Burton, *Pilgrimage*, vol. 1, pp. 112, 114.

Capitolul 3. Orientalismul astăzi

1. Friedrich Nietzsche, *On Truth and Lie în an Extra-Moral Sense*, în *The Portable Nietzsche*, ed. şi trad. Walter Kaufmann, New York, Viking Press, 1954, pp. 46 – 47.

2. Numărul de călători arabi în Vest e estimat şi analizat de Ibrahim Abu-Lughod în *Arab Rediscovery of Europe*: *A Study* în *Cultural Encounters*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1963, pp. 75 – 76 şi passim.

3. Vezi Philip D. Curtin, ed., *Imperialism*: *The Documentary History of Western Civilization*, New York, Walker & Co., 1972, pp. 73 – 105.

4. Vezi Johann W. Fiick, *Islam as an Historical Problem* în *European Historiography since 1800*, în

Historians of the Middle East, ed. Bernard Lewis şi P.M. Holt, Londra, Oxford University Press, 1962, p. 307.

5. Ibid., p. 309.

6. Vezi Jacques Waardenburg, *LTslam dans le miroir de l'Occident*, Haga, Mouton & Co., 1963.

7. Ibid., p. 311.

8. P. Masson-Oursel, La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme, în „Revue Philosophique", 143, nr. 7 – 9, iulie-septembrie 1953, p. 345.

9. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, New York, Macmillan Co., 1908, vol. 2, pp. 237 – 238.

10. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism*, Londra, John Murray, 1910, pp. 118, 120.

11. George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day*: *Being a Selection of Speeches and Writings*, Londra, George Allen & Unwin, 1915, pp. 4 – 5, 10, 28.

12. Ibid., pp. 184, 191 – 192. Pentru istoria şcolii, vezi C.H. Phillips, *The School of Oriental and African Studies*, *University of London*, *1917 – 1967*: *An Introduction*, Londra, Design for Print, 1967.

13. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

14. Citat în Michael Edwardes, *High Noon of Empire*: *India Under Curzon*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1965, pp. 38 – 39.

15. Curzon, *Subjects of the Day*, pp. 155 – 156.

16. Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, în *Youth and Two Other Stories*, Garden City, N.Y., Doubleday, Page, 1925, p. 52 (în rom. Joseph Conrad, *Inima întunericului*, trad. Ticu Archip, Craiova, Editura Literatorul, 1993, p. 11).

17. Pentru un extras ilustrativ din lucrarea lui Vattel, vezi Curtin, ed., *Imperialism*, pp. 42 – 45.

18. Citat de M. de Caix, *La Syrie*, în Gabriel Hanotaux, *Histoire des colonies françaises*, 6 vol., Paris, Société de l'histoire naţionale, 1929 – 1933, vol. 3, p. 481.

19. Aceste detalii pot fi găsite în Vernon McKay, *Colonialism in the French Geographical Movement*, în *Geographical Review*, 33, nr. 2, aprilie 1943, pp. 214 – 232.

20. Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817 – 1881*, Washington, Catholic University of America Press, 1948, pp. 46, 54, 36, 45.

21. Ibid., pp. 189, 110, 136.

22. Jukka Nevakivi, *Britain, France, and the Arab Middle East, 1914 – 1920*, Londra, Athlone Press, 1969, p. 13.

23. Ibid., p. 24.

24. D.G. Hogarth, *The Penetration of Arabia*: *A Record of the Development of Western Knowledge Concerning the Arabian Peninsula*, New York, Frederick A. Stokes, 1904. Există o carte recentă şi foarte bună pe acelaşi subiect: Robin Bid well, *Travellers în Arabia*, Londra, Paul Hamlyn, 1976.

25. Edmond Bremond, *Le Hedjaz dans la guerre mondiale*, Paris, Payot, 1931, pp. 242 ş.a.

26. Le Comte de Cressaty, *Les Intérêts de la France en Syrie*, Paris, Floury, 1913.

27. Rudyard Kipling, *Verse*, Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1954, p. 280.

28. Tema excluderii şi cea a limitării din cultura secolului al XIX-lea au jucat un rol important în opera lui Michel Foucault, mai recent în *Discipline and Punish*: *The Birth of the Prison*, New York, Pantheon Books, 1977 (în rom. Michel Foucault, *A supraveghea şi a pedepsi. Naşterea închisorii*, trad. şi note Bogdan Ghiu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997) şi *The History of Sexuality*, vol. I: *An Introduction*, New York, Pantheon Books, 1978

(în rom. Michel Foucault, *Istoria sexualităţii* trad. Beatrice Stanciu şi Alexandru Onete, Timişoara, Editura de Vest, 1995).

29. *The Letters ofi. E. Lawrence of Arabia*, ed. David Garnett, 1938, ed. retip., Londra, Spring Books, 1964, p. 244.

30. Gertrude Bell, *The Desert and the Sown*, Londra, William Heinemann, 1907, p. 244.

31. Gertrude Bell, *From Her Personal Papers*, *1889 – 1914*, ed. Elizabeth Burgoyne, Londra, Ernest Benn, 1958, p. 204.

32. William Butler Yeats, *Byzantium*, în *The Collected Poems*, New York, Macmillan Co., 1959, p. 244.

33. Stanley Diamond*, în Search of the Primitive*: *A Critique of Civilization*, New Brunswick, N.J., Transaction Books, 1974, p. 119.

34. Vezi Harry Bracken, *Essence*, *Accident and Race*, în *Hermathena*, 116, iarna 1973, pp. 81 – 96.

35. George Eliot, *Middlemarch*: *A Study of Provincial Life*, 1872, ed. retip., Boston, Houghton Mifflin Co., 1956, p. 13 (În rom. George Eliot, *Middlemarch*, trad. Eugen B. Marian, Bucureşti, Editura Minerva, 1977, vol. 1, p. 18).

36. Lionel Trilling, *Matthew Arnold*, 1939, ed. retip., New York, Meridian Books, 1955, p. 214.

37. Vezi Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, p. 180. nota 55 (în rom. Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, trad. Ion Dur şi Mircea Ivănescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 241, nota 55).

38. W. Robertson Smith, *Kinship and Manage in Early Arabia*, ed. Stanley Cook, 1907, ed retip., Oesterhout, N.B., Anthropological Publications, 1966, pp. XIII, 241.

39. W. Robertson Smith, *Lectures and Essays*, ed. John Sutherland Black şi George Chrystal, Londra, Adam & Charles Black, 1912, pp. 492 – 493.

40. Ibid., pp. 492, 493, 511, 500, 498 – 499.

41. Charles M. Doughty, *Travels în Arabia Deşerta*, ed. a 2-a, 2 vol., New York, Random House, s.a., vol. 1, p. 95. Vezi şi excelentul articol al lui Richard Bevis, *Spiritual Geology*: CM. *Doughty and the Land of the Arabs*, în *Victorian Studies*, 16, decembrie 1972, pp. 163 – 181.

42. T.E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom*: *A Triumph*, 1926, ed. retip., Garden City, N.Y. Doubleday,

Doran & Co., 1935, p. 28.

43. Pentru o discuţie pe această temă, vezi Talal Asad, *Two European Images of Non-European Rule*, în *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. Talal Asad, Londra, Ithaca Press, 1975, pp. 103 – 118.

44. Arendt, Origins of Totalitarianism, p. 218 (în rom. Hannah Arendt, Originile totalitarismului, p. 288).

45. T.E. Lawrence, *Oriental Assembly*, ed. A.W. Lawrence, New York, E.P. Dutton & Co., 1940, p. 95.

46. Citat în Stephen Ely Tabachnick, The Two Veils of T.E. Lawrence, în Studies in the Twentieth Century, 16, toamna 1975, pp. 96 – 97.

47. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, pp. 42 – 43, 661.

48. Ibid., pp 549, 550 – 552.

49. E.M. Forster, *A Passage to India*, 1924, ed. retip., New York, Harcourt, Brace & Co., 1952, p. 322.

50. Maurice Barrès, *Une Enquête aux pays du Levant*, Paris, Plon, 1923, vol. 1, p. 20, vol. 2, pp. 181, 192, 193, 197.

51. D.G. Hogarth, *The Wandering Scholar*, Londra, Oxford University Press, 1924. Hogarth îşi descrie stilul ca pe acela al „unui explorator, în primul rând, şi al unui savant, în al doilea rând” (p. 4).

52. Citat de H.A.R. Gibb, *Structure of Religious Thought în Islam*, în ale sale *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw şi William R. Polk, Boston, Beacon Press, 1962, p. 180.

53. Frédéric Lefèvre, *Une Heure avec Sylvain Lévi*, în *Mémorial Sylvain Lévi*, ed. Jacques Bacot, Paris, Paul Hartmann, 1937, pp. 123 – 124.

54. Paul Valéry, *Oeuvres*, ed. Jean Hytier, Paris, Gallimard, 1960, vol. 2, pp. 1556 – 1557.

55. Citat în Christopher Sykes, *Crossroads to Israel*, 1965, ed. retip., Bloomington, Indiana University Press, 1973, p. 5.

56. Citat în Alan Sandison, The Wheel of Empire: A

Study of the Imperial Ideea în Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction, New York, St. Martin's Press, 1967, p. 158. Un studiu excelent al echivalentului francez este Martine Astier Loutfi, Littérature et colonialisme: L'éxpansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871 – 1914, Haga, Mouton & Co., 1971.

57. Paul Valéry, *Variété*, Paris, Gallimard, 1924, p. 43.

58. George Orwell, *Marrakech*, în *A Collection of Essays*, New York, Doubleday Anchor Books, 1954, p. 187.

59. Valentine Chirol, *The Occident and the Orient*, Chicago, University of Chicago Press, 1924, p. 6.

60. Élie Faure, *Orient et Occident*, în *Mercure de France*, 229, 1 iulie-l august 1931, pp. 263, 264, 269, 270, 272.

61. Fernand Baldensperger, Où s-affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels, în Études d'histoire littéraire, seria a 3-a, Paris, Droz, 1939, p. 230.

62. I.A. Richards, *Mencius on the Mind*: *Experiments în Multiple Definitions*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1932, p. XIV.

63. *Selected Works of* C. *Snouck Hurgronje*, ed. G.H. Bousquet şi J. Schacht, Leiden, E.J. Brill, 1957, p. 267.

64. H.A.R. Gibb, *Literature*, în *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold şi Alfred Guillaume, Oxford, Clarendon Press, 1931, p. 209.

65. Cea mai bună prezentare generală a acestei perioade în termeni politici, sociali, economici şi culturali se găseşte în Jacques Berque, *Egypt*: *Imperialism and Revolution*, trad. Jean Stewart, New York, Praeger Publishers, 1972.

66. Există o descriere utilă a proiectului intelectual ce stă la baza operei lor în Arthur R. Evans, jr., ed., *On Four Modern Humanists: Hofmannsthal*, *Gundolf*, *Curtius*, *Kantorowicz*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1970.

67. Erich Auerbach, *Mimesis*: *The Representation of*

*Re*ality in *Western Literature*, trad. Willard R. Trask, 1946, ed. retip., Princeton, N.J., Princeton University Press, 1968, şi *Literary Language and Its Public în Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trad. Ralph Manheim, New York, Bollingen Books, 1965.

68. *Erich Auerbach*, *Philology and* Weltliteratur, trad. M. şi E.W. Said, în *Centennial Review*, 13, nr. 1, iarna 1969, p. 11.

69. Ibid., p. 17.

70. De exemplu, în H. Stuart Hughes, Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890 – 1930, 1958, ed. retip., New York, Vintage Books, 1961.

71. Vezi Anwar Abdel Malek, *Orientalism în Crisis*, în *Diogenes*, 44, iarna 1963, pp. 103 – 140.

72. R.N. Cust, The International Congresses of Orientalists, în Hellas, 6, nr. 4, 1897, p. 349.

73. Vezi W.F. Wertheim, Counter-insurgency Research at the Turn of the Century – Snouck Hurgronje and the Acheh War, în Sociologische Gids, 19, septembrie-decembrie 1972.

74. Sylvain Lévi, Les Parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme, în Mémorial Sylvain Lévi, p. 116.

75. H.A.R. Gibb, Louis Massignon (1882 – 1962), în Journal of the Royal Asiatic Society, 1962, pp. 120, 121.

76. Louis Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac, Beirut, Dar-el-Maaref, 1963, vol. 3, p. 114. Am utilizat bibliografia completă a operei lui

Massignon întocmită de Moubarac: *L'Oeuvre de Louis Massignon*, Beirut, Editions du Cénacle libanais, 1972 – 1973.

77. Massignon, L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle, în Opera Minora, vol. 1, pp. 208 – 223.

78. Ibid., p. 169.

79. Vezi Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de*

l'Occident, pp. 147, 183, 186, 192, 211, 213.

80. Massignon, *Opera Minora*, vol. *1*, p. 227.

81. Ibid., p. 355.

82. Citat din eseul lui Massignon despre Biruni în Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 225.

83. Massignon, *Opera Minora*, vol. 3, p. 526.

84. Ibid., pp. 610 – 611.

85. Ibid., p, 212. Şi p. 211 pentru un alt atac la adresa britanicilor şi pp. 423 – 427 pentru aprecierea sa asupra lui Lawrence.

86. Citat în Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident, p. 219.

87. Ibid., pp. 218 – 219.

88. Vezi A.L. Tibawi, English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I, în Islamic Quarterly, 8, nr. 1, 2, ianuarie-iunie 1964, pp. 25 – 44; Part II, în Islamic Quarterly, 8, nr. 3, 4, iulie-decembrie 1964, pp. 73 – 88.

89. „O figură domină toate genurile [de scrieri orientaliste], cea a lui Louis Massignon": Claude Cahen şi Charles Pellat, *Les Études arabes et islamiques*, în *Journal asiatique*, 261, nr. 1, 4, 1973, p. 104. Există o descriere foarte amănunţită a domeniului islamic-orientalist în Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: Éléments de bibliographie*, ed. Claude Cahen, Paris, Adrien Maisonneuve, 1961.

90. William Polk, *Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History*, în *International Journal of Middle East Studies*, 6, nr. 2, aprilie 1975, pp. 131 – 139. Am utilizat bibliografia operei lui Gibb din *Arabic and Islamic Studies în Honor of Hamilton A.R. Gibb*, ed. George Makdisi, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965, pp. 1 – 20.

91. H.A.R. Gibb, *Oriental Studies in the United Kingdom*, în *The Near East and the Great Powers*, ed. Richard N. Frye, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951, pp. 86 – 87.

92. Albert Hourani, Sir Hamilton Gibb, 1895 – 1971, în Proceedings of the British Academy, 58, 1972, p. 504.

93. Duncan Black MacDonald, *The Religious Attitude and Life* în *Islam*, 1909, ed. retip., Beirut, Khayats Publishers, 1965, pp. 2 – 11.

94. H.A.R. Gibb, *Whither Islam*? în *Whither Islam*? *A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, ed. H.A.R. Gibb, Londra, Victor Gollanez, 1932, pp. 328, 387.

95. Ibid., p.335.

96. Ibid., p.377.

97. H.A.R. Gibb, The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe, în John Rylands Library Bulletin, 38, nr. 1, septembrie 1955, p. 98.

98. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*: *An Historical Survey*, Londra, Oxford University Press, 1949, pp. 2, 9, 84.

99. Ibid., pp. III, 88, 189.

100. H.A.R. Gibb, *Modern Trends în Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947, pp. 108, 113, 123.

101. Ambele eseuri se găsesc în lucrarea lui Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, pp. 176 – 208 şi 3 – 33.

102. R. Emmett Tyrell, jr., *Chimera in the Middle East*, în „Harper's", noiembrie 1976, pp. 35 – 38.

103. Citat în Ayad al-Qazzaz, Ruth Afiyo et al., *The Arabs* în *American Textbooks*, California State Board of Education, iunie 1975, pp. 10, 15.

104. *Statement of Purpose*, în *MESA Bulletin*, 1, nr. 1, mai 1967, p. 33.

105. Morroe Berger, Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs, în MESA Bulletin, 1, nr. 2, noiembrie 1967, p. 16.

106. Menachem Mansoor, *Present State of Arabic Studies* in the *United States*, în *Report on Current Research 1958*, ed. Kathleen H. Brown, Washington, Middle East Institute, 1958, pp. 55 – 56.

107. Harold Lasswell, *Propaganda*, în *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1934, vol. 12, p. 527. Datorez

această referinţă profesorului Noam Chomsky.

108. Marcel Proust, *The Guermantes Way*, trad. C.K. Scott Moncrieff, 1925, ed. retip., New York, Vintage Books, 1970, p. 135 (în rom. Marcel Proust*, în căutarea timpului pierdut*. *Guermantes*, trad. Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1989, pp. 169 – 170).

109. Nathaniel Schmidt, Early Oriental Studies în Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842 – 1922, în Journal of the American Oriental Society, 43, 1923, p. 11. Vezi şi E.A. Speiser, Ne-ar Eastern Studies în America, 1939 – 1945, în Archiv Orentalni, 16, 1948, pp. 76 – 88.

HO. Ca exemplu există Henry Jessup, *Fifty-Three Years în Syria*, 2 vol., New York, Fleming H. Revell, 1910.

111. Pentru legătura dintre Declaraţia lui Balfour şi politica de război a Statelor Unite, vezi Doreen Ingrams, *Palestine Papers 1917 – 1922*: *Seeds of Conflict*, Londra, Cox & Syman, 1972, pp. 10 ş.a.

112. Mortimer Graves, A Cultural Relations Polio/ in the Near East, în The Near East and the Great Powers, ed. Frye, pp. 76, 78.

113. George Camp Keiser, The Middle East Institute: Its înception and Its Place în American International Studies, în The Near East and the Great Powers, ed. Frye, pp. 80, 84.

114. Pentru o relatare privind această migraţie, vezi *The Intellectual Migration*: *Europe and America*, *1930 – 1960*, ed. Donald Fleming şi Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.

115. Gustave von Grunebaum, *Modern Islam*: *The Search for Cultural Identity*, New York, Vintage Books, 1964, pp. 55, 261.

116. Abdullah Laroui, *Pour une méthodologie des études islamiques*: *L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum*, în *Diogene*, 38, iulie-septembrie 1973, p. 30. Acest eseu a fost introdus în lucrarea lui Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectuals*: *Tradiţionalism or Historicism*?

trad. Diarmid Cammell, Berkeley, University of California Press, 1976.

117. David Gordon, *Self-Determination and History in the Third World*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1971.

118. Laroui, Pour une méthodologie des études islamiques, p. 41.

119. Manfred Halpem, Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples, în World Politics, 15, octombrie 1962, pp. 121 – 122.

120. Ibid., p. 117.

121. Leonard Binder, *1974 Presidential Address*, în *MESA Bulletin*, 9, nr. *1*, februarie 1975, p. 2.

122. Ibid., p. 5.

123. Middle East Studies Network in the United States, NIMERIP Reports, 38, iunie 1975, p. 5.

124. Cele mai bune două recenzii critice la *The Cambridge History* sunt ale lui Albert Hourani în *The English Historical Review*, 87, nr. 343, aprilie 1972, pp. 348 – 357 şi Roger Owen în *Journal of Interdisciplinary History*, 4, nr. 2, toamna 1973, pp. 287 – 298.

125. P.M. Holt, Introducere la *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Anne K.S. Lambton şi Bernard Lewis, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1970, vol. 1, p. XI.

126. D. Sourdel, *The Abbasid Caliphate*, în *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., vol. 1, p. 121.

127. Z.N. Zeine, *The Arab Lands*, în *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., vol. 1, p. 575.

128. Dankwart A. Rustow, *The Political Impact of the West*, în *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., vol. 1, p. 697.

129. Citat în Ingrams, *Palestine Papers*, *1917 – 1922*, pp. 31 – 32.

130. Robert Alter, *Rhetoric and the Arab Mind*, în *Commentary*, octombrie 1968, pp. 61 – 85. Articolul lui Alter a fost o recenzie adulatoare a lucrării generalului

Yehoshafat Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, Ierusalim, Keter Press.

1972.

131. Gil Carl Alroy, *Do the Arabs Want Peace*? în *Commentary*, februarie 1974, pp. 56 – 61.

132. Roland Barthes, *Mythologies*, trad. Annette Lavers, New York, Hill & Wang, 1972, pp. 109 – 159 (în rom. Roland Barthes, *Mitologii*, trad., prefaţă şi note Maria Carpov, Iaşi, Institutul European, 1997).

133. Raphael Patai, *Golden River to Golden Road*: *Society*, *Culture*, *and Change in the Middle East*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1962, ed. a 3-a revăzută, 1969, p. 406.

134. Raphael Patai, *The Arab Mind*, New York, Charles Scribner's Sons, 1973. Pentru o lucrare chiar şi mai rasistă, vezi John Laffin, *The Arab Mind Considered*: *A Need for Understanding*, New York, Taplinger Publishing Co., 1976.

135. Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs*, New York, Twayne Publishers, 1960, p. 100. Cartea lui Hamady este preferata israelienilor şi a susţinătorilor israelienilor; Alroy o citează aprobator, la fel ca şi Amos Elon în *The Israelis*: *Founders and Sons*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1971. Morroe Berger (vezi nota 137) o citează şi el frecvent. Modelul ei este cartea lui Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, dar ea nu are nici cultura generală, nici erudiţia lui Lane.

136. Teza lui Manfred Halpem este prezentată în Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam: Two PreModern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice, o comunicare susţinută la a XXII-a Conferinţă de la Universitatea Princeton, de Psihologie şi Studii asupra Orientului Apropiat, 8 mai

1972. Acest tratat a fost pregătit de articolul lui Halpem, *A Redefinition of the Revolutionary Situation*, din *Journal of* International *Affairs*, 23, nr. 1, 1969, pp. 54 – 75.

137. Morroe Berger, *The Arab World Today*, New York, Doubleday Anchor Books, 1964, p. 140. Acelaşi gen de sugestie stă la baza lucrărilor greoaie ale unor cvasiarabişti ca Joel Carmichael şi Daniel Lemer; e mai subtilă la cercetători politici şi istorici ca Theodore Draper, Walter Laqueur şi Elie Kedourie. Este intens pusă în evidenţă în lucrări foarte apreciate precum cea a lui Gabriel Baer, *Population and Society in the Arab East*, trad. Hanna Szoke, New York, Frederick A. Praeger, 1964 şi Alfred Bonne, *State and Economics* in the *Middle East*: *A Society în Transition*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1955. Consensul pare a se referi la faptul că, dacă arabii gândesc în general, gândesc diferit, adică nu neapărat cu raţiunea şi adesea fără ea. Vezi şi studiul RÂND al lui Adel Daher, *Current Trends în Arab Intellectual Thought*, RM-5979 – FI, decembrie 1969 şi concluzia sa tipică: „abordarea concretă a rezolvării problemelor este vizibil absentă din gândirea arabă" (p. 29). Într-un eseu-recenzie pentru *Journal of Interdisciplinary History* (vezi nota 124), Roger Owen atacă însăşi noţiunea de „islam" ca pe un concept destinat studiului istoriei. Interesul său se concentrează asupra lucrării *The Cambridge History of Islam*, care, consideră el, perpetuează, în anumite feluri, o idee de islam (găsită la scriitori precum Carl Becker şi Max Weber) „definit, în esenţă, ca un sistem religios, feudal şi antiraţional, [căruia] îi lipsesc caracteristicile necesare ce au făcut posibil progresul în Europa". Pentru o demonstraţie susţinută a totalei imprecizii a lui Weber, vezi Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trad. Brian Pearce, New York, Pantheon Books, 1974, pp. 76 – 117.

138. Hamady, Character and Temperament, p. 197.

139. Berger, *Arab World*, p. 102.

140. Citat de Irene Gendzier în *Frantz Fanon*: *A Critical Study*, New York, Pantheon Books, 1973, p. 94.

141. Berger, *Arab World*, p. 151.

142. P.J. Vatikiotis, ed., Revolution in the Middle East, and Other Case Studies; proceedings of a seminar, Londra,

George Allen & Unwin, 1972, pp. 8 – 9.

143. Ibid., pp. 12, 13.

144. Bernard Lewis, *Islamic Concepts of Revolution*, în ibid., pp. 33, 38 – 39. Studiul lui Lewis, *Race and Color în Islam*, New York, Harper & Row, 1971, exprimă aceeaşi nemulţumire cu un aer de mare erudiţie; mai explicit politică, dar nu mai puţin acidă, este lucrarea sa *Islam în History*: *Ideas*, *Men and Events in the Middle East*, Londra, Alcove Press, 1973.

145. Bernard Lewis, *The Revolt of Islam*, în *The Middle East and the West*, Bloomington, Indiana University Press, 1964, p. 95.

146. Bernard Lewis, *The Return of Islam*, în *Commentary*, ianuarie 1976, p. 44.

147. Ibid., p. 40.

148. Bernard Lewis, *History – Remembered*, *Recovered*, *Invented*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1975. p. 68.

149. Lewis, *Islam în History*, p. 65.

150. Lewis, The Middle East and the West, pp. 60, 87.

151. Lewis, *Islam în History*, pp. 65 – 66.

152. Publicat iniţial în *Middle East Journal*, 5, 1951, apoi în *Readings în Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, ed. Abdulla Lutfiyye şi Charles W. Churchill, Haga, Mouton & Co., 1970, pp. 688 – 703.

153. Lewis, The Middle East and the West, p. 140.

154. Robert K. Merton, *The Perspectives of Insiders and Outsiders*, în lucrarea sa *The Sociology of Science*: *Teoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer, Chicago, University of Chicago Press, 1973, pp. 99 – 136.

155. Vezi, de exemplu, opera recentă a lui Anwar Abdel Malek, Yves Lacoste şi autorii eseurilor publicate în *Review of Middle East Studies 1 and 2*, Londra, Ithaca Press, 1975, 1976, diferitele analize ale politicii privind Orientul Mijlociu de Noam Chomsky şi activitatea Proiectului de Cercetare şi Informare asupra Orientului

Mijlociu (MERIP). Un bun program este oferit în Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque, et al., *De l'impérialisme à la décolonisation*, Paris, Editions de Minuit, 1965.

Postfaţă

1. Martin Bernal, *Black Athena*, New Brunswick, Rutgers University Press, vol. 1, 1987, vol. 2, 1991; Eric J. Hobsbawm şi Terence Rangers, ed., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

2. O'Hanlon şi Washbrook, After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World; Prakash, Can the Subaltern Râde? A Reply to O'Hanlon and Washbrook; ambele în Comparative Studies în Society and History, IV, 9, ianuarie 1992, pp. 141 – 184.

3. Într-un caz deosebit de sugestiv, obiceiurile lui Lewis de a generaliza în mod tendenţios par a-i fi creat probleme cu legea. Conform ziarelor *Libération* (1 martie 1994) şi *Guardian* (8 martie 1994), Lewis se confruntă acum cu procese penale şi civile ce i s-au intentat în Franţa de către organizaţii ale armenilor şi ale drepturilor omului. Este acuzat sub acelaşi statut care face ca, în Franţa, negarea faptului că a avut loc Holocaustul nazist să constituie un delict; acuzaţia ce i se aduce constă în negarea (în ziarele franceze) a faptului că a avut loc un genocid al armenilor în perioada Imperiului Otoman.

4. Carol Breckenridge şi Peter van der Veer, ed., *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.

5. Nicholas B. Dirks, ed., *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.

6. The Clash of Civilizations, în Foreign Affairs, 71, 3, vara 1993, pp. 22 – 49.

7. Notes on the Post-Colonial, în Social Text, 31/32, 1992, p. 106.

8. Magdoff, *Globalisation – To What End*? în *Socialist Register 1992*: *New World Order*? ed. Ralph Milliband şi Leo Panitch, New York, Monthly Review Press, 1992, pp. 1

– 32.

9. Miyoshi, aborderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State, în Critical Inquiry, 19, 4, vara 1993, pp. 726 – 751; Dirlik, The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism, în Critical Inquiry, 20, 2, iarna 1994, pp. 328 – 356.

10. *Ireland's Field Day*, Londra, Hutchinson, 1985, pp. VII-VIII.

11. Alcalay, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; Gilroy, Cambridge, Harvard University Press, 1993; Ferguson, Londra, Routledge, 1992.

Cuprins

Prefaţă (2003) 9
Mulţumiri 25
Introducere 29
1. Domeniul orientalismului
I. Cunoaşterea orientalului 65
II. Geografia imaginativă şi reprezentările sale:
orientalizarea orientalului 89
III. Proiecte 118
IV. Criza 143
2. Structuri şi restructurări orientaliste
I. Frontiere retrásate, probleme redefinite, religie secularizată 169
II. Silvestre de Sacy şi Ernest Renan: antropologia raţională şi laboratorul filologic 182
III. Ştiinţă şi reşedinţă orientală:
cerinţele lexicografiei şi ale imaginaţiei 213
IV. Pelerini şi pelerinaje, britanici şi francezi 236
3. Orientalismul astăzi
I. Orientalism latent şi manifest 279
II. Stil, competenţă, viziune: materialismul orientalismului 310
III. Orientalismul anglo-francez modern în plină înflorire 346
IV. Ultima fază 384

Postfaţă la ediţia din 1995 441
Note... 472